



TITLE:

西欧13世紀中葉における哲学の諸
概念(Dissertation_全文)

AUTHOR(S):

川添, 信介

CITATION:

川添, 信介. 西欧13世紀中葉における哲学の諸概念. 京都大学, 2003, 博士
(文学)

ISSUE DATE:

2003-11-25

URL:

<https://doi.org/10.14989/doctor.r11319>

RIGHT:

新制

文

412

西欧13世紀中葉における
哲学の諸概念

川添 信介

西欧13世紀中葉における 哲学の諸概念

川添 信介

目次

序 章：水とワイン	1
1 節 哲学と神学	1
2 節 1277 年のパリ禁令の問題	7
3 節 本研究の目的と方法	9
第 1 章 1277 年の禁令の問題	11
1 節 研究状況の概観	11
2 節 「70 年代の危機」の歴史的経緯	15
1) 1260 年代までの状況	16
2) 急進的アリストテレス主義の登場	22
3) 1270 年-77 年の経緯	29
3 節 1277 年禁令「序文」と二重真理説	36
第 2 章 急進的アリストテレス主義の哲学	45
1 節 「二重真理」への対処法	46
2 節 シゲルスにおける哲学と信仰	50
1) 「アリストテレスの見解を語りながら」?	51
2) 哲学的論拠の蓋然性	54
3) 哲学的論究の自律性	58
3 節 ダキアのボエティウスの立場	61
1) 『世界の永遠性について』の議論構成	62
2) 哲学者とキリスト教徒の間	70

4 節 哲学とキリスト教の教えの分離主義	77
第 3 章 ポナヴェントウラと哲学	81
1 節 『命題集注解』における神学の本質規定	82
2 節 哲学の不完全性とは何か	96
3 節 後期諸著作における哲学	113
4 節 自閉的な侍女としての哲学	118
第 4 章 アクィナスと哲学	121
1 節 神学の学問性	123
2 節 哲学と神学の学問的知識としての相違	129
3 節 神学による哲学の使用	131
4 節 哲学の濫用とその自律	142
第 5 章 哲学としての神学	147
1 節 三つの哲学観	147
2 節 合理性と哲学	155
付 録	162
(1) 関 連 年 表	162
(2) 1277 年禁令の序文	165
文 献 表	169

序章：水とワイン

διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστὶν
ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων
(Aristoteles, *Metaphysica* I, c.2, 982b18-19)

1 節 哲学と神学

最初に二つのテキストを見てみたい。

哲学という水を聖書というワインに混ぜ合わせ、ワインから水が生じるようにするべきではない。こんなことは最悪の奇跡というべきであろう。聖書では、キリストは水からワインを生ぜしめたとあるのであって、その逆ではないからである⁽¹⁾。

次のように言うことができる。すなわち、二つのうち的一方が他方の権域に移行したときには、それは混合とはみなされない。そうみなされるのは、両方がその本性を変化させられた時である。従って、聖なる教えにおいて哲学的教説を信仰への服従にもたらすような仕方で用いる人々は、水をワインに混ぜるというのではなく、むしろ水をワインに変化させているのである⁽²⁾。

⁽¹⁾Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, col.XIX, 14: Non igitur tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae, quod de vino fiat aqua hoc pessimum miraculum esset; et legimus, quod Christus de aqua fecit vinum, non e converso.

⁽²⁾Thomas Aquinas, *Super Boetium de trinitate*, q.2, a.3, ad 5: Et tamen potest dici

最初のテキストはボナヴェントゥラの『神の六日の業についての講話』（1273年ごろ）である。二番目のテキストはトマス・アキナスの『ボエティウス三位一体論注解』（1256年-59年ごろ）である⁽³⁾。この両方で使われている比喻は、もともとは旧約聖書の『イザヤ書』1章22節の記事にあり、それを受けて『ヨハネによる福音書』2章のイエスがカナの婚礼のときに水をワインに変えたという奇跡の記事をその背景としている。この同時代の著名な二人のスコラ学者が、水を哲学に、ワインを聖書あるいは聖なる教えとにたとえているが、その扱いはほとんど正反対、とまで言わなくとも相当に異なった考えとなっていることに注目したい。ごく大枠において捉えるならば、ボナヴェントゥラは哲学という水を聖書に混ぜるなど言い、アキナスは哲学という水を聖なる教え（彼は神学をこの名称で呼ぶことが多い）に混ぜて哲学を役立つものにせよと主張している、とさしあたり読むことができる。ここには、13世紀中葉において哲学と呼ばれていた知的営みが、この二人にとって何か違った相貌のもとに現れ、神学との関係において異なったあり方をするものとして捉えられていることが象徴的に現れている。フランシスコ会とドミニコ会という異なった背景を持つとはいえ、この両者は同時期にパリ大学神学部の教授として活動した偉大なキリスト教神学者であることは、ほぼ一致して承認されている。つまり、学問にとどまらずその生のありようを規定していた信仰を同じくしていたこの二人にとってさえも、その信仰に基礎を持つキリスト教神学は、少なくとも神学の近傍にあった哲学というものとの関係において、大きな差異を持つものだったのである。本研究はこの13世紀中葉という、いわゆる「盛期スコラ学」の時期において、哲学という知的な営みがどのように規定され、その規定をつうじてキリスト教神学とどのような関係を持つと捉えられていたのかを明らかにし

quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur ictio, set quando utrumque a sua natura lateratur; unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam uino, set aquam conuertunt in uinum.

⁽³⁾ ボナヴェントゥラとアキナスの著作年代については、それぞれ [Bougerol] と [Torrell] に従った。なお、本論文末に付録として「関連年表」を挙げておいたので、参照されたい。

ようとするものである。

このような考察にはどのような意味を認めることができるであろうか。それは第一には、「哲学 (philosophia)」という営みそのものが、「哲学とはいったいいかなる営みなのか」という反省を本質的契機として含むものであるとしたら、この時期の上記のような差異を含む哲学の多様性は興味深い考察対象となるはずだからである。自他が持っているとなみなしている「知」のあり方を批判的に吟味することがソクラテスにとって φιλοσοφία の核心にあったとすれば、哲学の自己規定という課題は、それこそ哲学だけが問題にしうることとして哲学的課題であったと言えよう。13 世紀のスコラ学もこの一般的な意味での哲学的課題を引き受け、それに対する一定の立場を提示していることは間違いないのである。

しかし、このような一般的な意味だけではなく、この盛期スコラ学に固有の歴史的課題を限定することができる。それはまずもって、上記テキストで明らかのように、この時期の哲学の自己規定がキリスト教という宗教との関係においてなされていることである。とはいえ、哲学とキリスト教との接触・連関はこの 13 世紀に始まったわけではなく、キリスト教の成立そのものと初めから関わっていた。イエス自身がギリシア哲学を背景として持っていたのではないにしても、パウロを中心とした初代教会がそこで成立した地中海世界は、広義でのギリシア・ローマの哲学的背景を持つ世界（ヘレニズム世界と通称される）であった。さらには、3 世紀から始まる公会議における教義の確定過程がキリスト教というものの自己規定の過程であったと言ってよいであろうが、その公会議において活躍した神学者たちの多くはギリシア哲学の教養をもっており、そのギリシア哲学の諸概念との対峙のなかで教義を作り上げていったとさえ言えるであろう⁽⁴⁾。そして、そのギリシア哲学との「対峙」という連関のなかでは、テ

⁽⁴⁾ もちろん、公会議が単なる理論闘争に終始したのではなく、当時のローマ皇帝たちのさまざまな政治的思惑と深く連関していたことは無視できない。その意味で「正統と異端」の区別は歴史的偶然の要素を持つが、本研究の主題となる時期の神学者たちが教義確定の過程のうちにそのような偶然性を見て取っていないために、この点を問題とする必要はないであろう。

ルトウリアヌスに代表されるように、キリスト教を反哲学として規定する立場も現れた⁽⁵⁾。このような立場にとっても、差異を強調するという意味でギリシア哲学はキリスト教の自己理解にとっての基準枠の位置を占めているといえる。

だがより標準的な「対峙」の仕方は、キリスト教こそがギリシア哲学のいわば後継者あるいは完成者であるという理解であったと言えよう。そのような立場の最初期の例はユスティノスの『ユダヤ人トリュフォンとの対話』序文に見出される。すなわち、ギリシア哲学の諸派を遍歴した後、プラトン派に一応の満足を覚えていたユスティノスが、一人のキリスト教徒の老人の話を聞いて「これだけが確実で有益な哲学であることを見出した」⁽⁶⁾と語るのである。ここにはギリシア哲学を超えたものではあるにしても、それとある種の連続性を保持しその完成形態としてキリスト教の教えを捉える立場が明瞭である。

また、アウグスティヌスにおいても、たとえば『神の国』第8巻におけるギリシア哲学者の「神学」の分析において、*amor sapientiae*としての哲学と *Sapientia*としての創造主を指定するキリスト教との連続性が主張されている⁽⁷⁾。さらに次のようなテキストには、哲学とキリスト教との連続性がより明瞭に見て取れるであろう。

私は君にお願いしておく。われわれのキリスト教の哲学よりも異教徒の哲学の方が誉れあるということはない。知恵の探求あるいは知恵への愛ということがこの名前によって意味されている時には、われわれの哲学こそ

⁽⁵⁾「不条理ゆえにわれ信ず (*credo quia absurdum*)」というモットーによって語られる立場であるが、この言葉がそのままテルトゥリアヌスのテキストに見出されるわけではないことは周知のことである。だが、たとえば『護教論』などには、明瞭に哲学と対立するものとしてのキリスト教理解が見出される。*Apologeticum* c.46, 18: *Adeo quid simile philosophus et christianus, graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis vitae, uerborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator ueritatis, furator eius et custos?*

⁽⁶⁾ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, c.8, 2: *διαλογιζόμενός τε πρὸς ἑμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ ταύτην μόνην εὕρισχον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον.*

⁽⁷⁾ Augustinus, *De civitate Dei* VIII, c.8: *quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit.*

が一にして真なる哲学なのである⁽⁸⁾。

しかし、13世紀中葉のわれわれが問題としようとしている時期のスコラ学の歴史的問題状況は、ギリシア哲学一般とキリスト教の関係といったものに尽くされているわけではない。それは今確認したようにキリスト教の教義の確立と不可分に、その歴史の最初からあった関係であった。この時代の重大な課題は異教的な哲学一般ではなく、アリストテレス哲学という限定された哲学とキリスト教の関係であったことは周知のことであろう。12世紀までの西方キリスト教世界において営まれてきた知的営為の中心にはアウグスティヌスの思想があったと言ってよいが、そのアウグスティヌスはプラトン主義の色彩を強く持っていた。アウグスティヌス自身が、プラトン主義者ほどキリスト教徒である「われわれに近づいた者はだれもいなかった」⁽⁹⁾のであり、プラトン主義者は「わずかの言葉と考えとを変えるだけで、キリスト教徒になるであろう」とまで、アウグスティヌスは認定している⁽¹⁰⁾。

そして、そのプラトン主義とはいかなる立場なのかについては、端的に次のように述べている。

それゆえ、最高で真なる神について次のように、すなわち神とは被造物の作出者であり、認識されるべきことがらの光であり、為すべきことがらの善であると、そして、自然の原理も教えの真理も生の幸福も神からわれわれにもたらされると考えた哲学者たちは、プラトン主義者と呼ばれるのがいっそう適切であろう⁽¹¹⁾。

⁽⁸⁾ Augustinus, *Contra Iulianum*, IV, 14, 72. PL 44, col.774: Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quam nostra christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine.

⁽⁹⁾ Augustinus, *De civitate Dei*, VIII, c.5: Nulli nobis quam isti propius accesserunt.

⁽¹⁰⁾ *De vera religione*, IV, 7: Itaque si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, ... et paucis nutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt.

⁽¹¹⁾ *De civitate Dei*, VIII, c.9: Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista

そして、この立場がキリスト教の基本的な教説と調和的なものであることは見やすい。すなわち、神がこの世界の創造者として存在論の基盤をなしていること、人間の認識にとって神の助けを不可欠とする照明説、そして行為の規範を提示するとともに幸福の対象としての神の理解という三つの観点において、プラトン主義とキリスト教の教えとが親和的であると理解されていたのである。もちろん、このように認定されているプラトン主義というものが、アウグスティヌスの場合にはプラトン自身の教説というよりは新プラトン主義のものであることは周知のことである。キリスト教的プラトン主義と呼ばれるもののもう一つの源泉である偽ディオニシウスにおいても、それが新プラトン主義と密接に結びついたものであることも明らかである。したがって、「プラトン主義」、「プラトン主義者」といってもプラトン自身とは区別されたものだという留保をしなければならない。

しかしながら、13世紀のアリストテレス哲学の導入という新たな事態の前では、この留保はさほど重要な意味を持たないであろう。ごく基本的な論点だけを前述のアウグスティヌスのプラトン主義者の教説と対比して記するならば、創造という変化の不在、人間の真理認識における照明の役割の否定、倫理的規範の超越的性格の欠落といった点で、「自然主義的傾向」を強く持つアリストテレスの哲学は反プラトン主義的であるように見える。したがってまた、それはキリスト教の基本的世界像と人間観と背馳するものとも言えるであろう。このようなアリストテレスの哲学の持つ特質は、プラトン主義の陣営の内部の差異を小さなものとする。そして、冒頭で掲げた二人の神学者が「哲学」の名で捉えているものは、アリストテレスの哲学あるいはそれに深く影響された哲学であることは間違いないのである。

senserunt, quod et rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum, quod ab illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae, sive Platonici accommodatius nuncupentur,...

2節 1277年のパリ禁令の問題

以上のように、われわれが論じようとしている時期の神学者たちが抱えていた課題は、端的に言えばアリストテレス的哲学とキリスト教の教えとの間にどのような関係を作るのかというものであった。そして、このアリストテレス哲学に対するキリスト教の側からの態度決定が、ほぼ明確になるのが1270年代である。12世紀末からの「アリストテレス著作集」が翻訳され読まれ続けてきたのであるが、その哲学体系が最初はアヴィセンナをつうじて、後には「注釈家」アヴェロエスを経て理解されていたと言ってよい。その他のギリシアの注釈家をつうじた理解をも無視できないとはいえ、この二人のイスラームの哲学者を経た理解がラテン世界のアリストテレス理解の中核でありつづけ、その理解が十分な成熟をみるのが1270年代であった。しかし、とりわけアヴェロエスの提示するアリストテレスがきわめて明瞭な反キリスト教的哲学だと理解されたために、その1270年代にはキリスト教の伝統的立場からアリストテレス的哲学に対して何らかの制限を加えようとする方向性が明瞭な仕方で提示されることになったのである。

そこで本研究はこの1270年代の、とりわけ最も大規模で強い影響力をもったとされる1277年のパリ司教エティエンヌ・タンピエ（Étienne Tempier）による禁令を導きの糸とすることで、それにかかわった哲学者たちの立場を分析することにしたい。その歴史的経過の詳細は第1章で見ることにするが、あらかじめ概括的に述べておくと、この禁令は全体としてアリストテレス哲学に依拠しながら、反キリスト教的だと解される219箇条に及ぶ命題を掲げ、これらをパリ大学において教えることを禁じ、禁を犯すものを破門に処するというものである。その中にはたとえば、世界の永遠性、知性単一説のように、それ自体は哲学的論点でもありながらキリスト教の教義と背馳する主張や、三位一体の否定のようにより直接的に（それ自体は哲学的立場ではなく）キリスト教の教えに反する主張が含まれている。このような個別的論点それぞれも吟味すべき哲学上の多様性を提示していることはまちがいない。だが、この禁令に付さ

れた「序文」が哲学史上の意義のきわめて大きなものであるとみなされてきたし、また、われわれの研究にとっても重要な意義のある論点を含んだものである。それは哲学とキリスト教の教えという二つの真理が両立しているという「二重真理説 (The double truth theory)」と呼ばれてきた立場である。この教説の内実についても、第1章でその詳細をみることにするが、パリ司教を中心とする人々が、パリ大学学芸学部 (facultas artium) の教師たちの一部が、極端なアリストテレス主義を信奉した結果キリスト教の教義と矛盾する主張をし、その矛盾を糊塗するために二重真理説という途方もない立場を唱えていると、非難したのである。この非難の対象となったブラバンティアのシゲルス (Sigerus de Brabantia) やダキアのボエティウス (Boethius de Dacia) などの学芸学部の教師たちは、「ラテン・アヴェロエス主義者 (Latin Averroist)」と通称されてきた⁽¹²⁾。

この「ラテン・アヴェロエス主義」とそれに対するキリスト教の側からの禁令が、12世紀末からのアリストテレス哲学のラテンキリスト教世界への導入の一つの結末であることは間違いがない。この1270年代の一連の歴史的動きにはラテン・アヴェロエス主義者はもちろんのこと、多くの神学者がかかわっている。その神学者たちの中心には、禁令そのものに直接すがたを現していないにしても、ボナヴェントゥラとトマス・アクィナスがいた。そして、冒頭の彼らのテキストもかかわりの濃淡はあるにしても、ともにその当時のこのラテン・アヴェロエス主義をめぐる課題に対する反応であったのを見なしうるものなのである。

このような歴史的概観のもとに、本論文は1277年のパリ禁令にさまざまな形で関わった神学者・哲学者たちの基本的な哲学概念を、その禁令の提示する二重真理説を中心に据えながら、明らかなものとしようとするものである。

⁽¹²⁾ この通称の問題については、第1章の注(30)を参照。

3節 本研究の目的と方法

こうして、13世紀中葉における哲学の諸形態を解明することを第一義的な目的とする本研究は、まず1270年代にいたるアリストテレス哲学の受容と反応についての歴史的経過を概観したのち（第1章）、「ラテン・アヴェロエス主義」の言う哲学とはどのようなものであったのかの分析に向かうことになる（第2章）。こうしてその時代が抱えていた問題の連関を明らかにした後に、ラテン・アヴェロエス主義に対する根底的反対者としてのボナヴェントゥラが、哲学をどのようなものとして把握し、それがキリスト教神学とどのように関わるとみなしていたのかを追究される（第3章）。その上で、ある意味で「ラテン・アヴェロエス主義者」の友だとされると同時に、今日ではこの時期の最大の神学者だとみなされているトマス・アキナスの哲学観が検討されることになる（第4章）。

本論文がおおよそ以上のような構造を取るようになることから分かるように、その研究の目的と方法は歴史的なものである。あくまで当時の歴史的状況とそこに残されたテキストから何が読み取れるのかを明らかにするという姿勢を崩さないことにしたい。本論文全体においてこのような哲学史的・文献学的目的と方法は当然保持すべきものであると考えるが、第5章だけはその目的と方法から多少はなれて考察を試みたい。それは、上述のような13世紀の歴史的状況とその中で展開された哲学上の討論、あるいは広く思想的な討論を分析することに、それだけでは21世紀に生きるわれわれが意味を認めることは困難であると考えからである。哲学においても、他の諸学と同様に「過去に学ぶ」ことの重要性は変わらない。だからこそ、本研究でも第一義的には歴史的方法を用いる。しかし、哲学の場合には他の学問にもまして、哲学をしているわれわれ自身が、その生きている時代において、いかに「よく生きるか」ということと分かちがたく結びついているはずである。そして、さしあたり13世紀という時代は21世紀と大きく異なっているし、西ヨーロッパの宗教的・文化的・社会的状況は日本のそれとは共通点を見いだすほうが困難であると見なしうるであろう。そのようにわれわれがそこに生きているのとはきわめて異なった西欧中世

の状況のうちで成立した思想的営為を、それでもわれわれの異なった状況において研究することに意味を見出すためには、単純に過去を過去として把握するという歴史的方法は不十分である。哲学史の研究は哲学そのものに関する反省へと接続するのでなければ、単なる好事家の仕事になってしまうであろう。以上の意味で第5章では、4章までの歴史的分析の結果を踏まえて、13世紀中葉の哲学の諸形態からわれわれが何を学ぶうるのかを、試論的にではあるが、探求することにしたい。

第1章 1277年の禁令の問題

1節 研究状況の概観

西洋中世哲学史においてパリ司教タンピエが1277年3月7日に出した禁令が極めて大きな影響を与えたということは、広く承認されているといつてよい。すでに19世紀末に、エルンスト・ルナン（Ernst Renan）の『アヴェロエス研究』⁽¹⁾があり、さらに最初期のパリ大学関連文書集が公刊されたこと⁽²⁾を背景としてP. マンドネが『ブラバンティアのシゲルスのテキストと研究』を公表したのが始まりである⁽³⁾。このマンドネの研究は1250年代以降の諸学者が、西洋ラテン世界へのアリストテレス哲学導入に対する対応として区分されるという基本的な枠組みを提供したものである。すなわち、アリストテレスに反対する陣営はアウグスティヌスにまで遡りうる伝統的な潮流を形成し、アルベルトゥス・マグヌスとトマス・アキナスがこのスタゲイラの哲学者を積極的に受け入れるキリスト教的アリストテレス主義というべき学派を作り出し、さらにはシゲルスを目目とする「ラテン・アヴェロエス主義」がキリスト教の教えを無視した急進的アリストテレス主義を標榜した、という歴史理解である。この三つの思潮の区別については、それぞれをどのように特徴づけるべきかといった問題については批判が出され議論がなされているが⁽⁴⁾、その区別の存在そのものにつ

⁽¹⁾[Renan]

⁽²⁾[CUP]

⁽³⁾[Mandonnet]

⁽⁴⁾たとえば、第一の伝統的立場を「アウグスティヌス主義」と命名することが果たしてテキストに忠実なものであるのかどうか、あるいは、その第一の立場には「ラテン・アヴィセンナ主義」の存在が確認できるという主張などがなされてきた。このマンドネへの対応と研究史については、

いては大部分の研究者が一致して認めているといつてよいであろう。

それ以降、この「1270年代の危機」といわゆる「ラテン・アヴェロエス主義」に関わる研究として画期的であったのは、ファン・シュテンベルヘンのシゲルスに関する諸著作⁽⁵⁾、それにイセットの1277年の禁令そのものに関する研究であった⁽⁶⁾。さらにこの時期の思想動向に影響を与えたり、その動向の内側にいた重要な哲学者・神学者の著作の批判的校訂版もマンドネの研究以来続々と出版されてきている⁽⁷⁾。

以上のような歴史的・文献学的研究を踏まえて、きわめて個性的な解釈を示したのがアラン・ド・リベラである⁽⁸⁾。ド・リベラは中世スコラ哲学の研究が現代においてもつ意味を何とか見出そうとするものであるが、その過程でタンピエの述べる「二重真理」という観念が、シゲルスやダキアのボエティウスをはじめとするいわゆる「ラテン・アヴェロエス主義者」の持ち出した観念ではなく、むしろタンピエ自身が彼らに押しつけ捏造したものだという見方を提示する⁽⁹⁾。この主張を一つの機縁として、1277年のパリ禁令についてはきわめてたくさんの文献が書かれることになる。その内容はまったく理論的な考察から教会制度上の禁令の位置づけの分析まで多岐に及び、その全体を見ることはほとんど不可能なほどである。2001年にこの禁令とその影響だけを主題とした論文集が公刊されたが、その序論でも禁令に関する特定の確定した解釈がその論文集全体で提示されているわけではないことが断られており、この問題についての討議が現在も進行中であることが分かる⁽¹⁰⁾。

[Van Steenberghen 1991], p.13ff. を参照。

⁽⁵⁾[Van Steenberghen 1931]; [Van Steenberghen 1977]

⁽⁶⁾[Hissette 1977]

⁽⁷⁾重要な著作類だけでも、*Aristoteles latinus*, *Avicenna latinus*, *Averroes latinus*, *Aegidius Romanus*, *Henricus de Gandavo*, *Henricus Bate*, *Boethius de Dacia* の諸著作, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevii* などが挙げられよう。

⁽⁸⁾[De Libera 1991]

⁽⁹⁾cf. [De Libera 1991], ch.4.

⁽¹⁰⁾[Emery and Speer] また、この論文が含まれる論文集において1277年の禁令に関わる哲学

とはいえ、現在の研究状況から事実的な問題としてほぼ合意の認められる論点は次のようなものであると思われる。

- 1270年ごろから1277年にかけてパリ司教エティエンヌ・タンピエが非キリスト教的だとみなされる言説に対する拒否の表明を公的に行ったこと。
- その拒否の標的となったのがパリ大学学芸学部（Faculty of Arts）の教師であったブラバンティアのシゲルスとダキアのボエティウスらであったこと。
- タンピエは、1277年3月7日の219箇条の禁令のすぐ後に、アエギディウス・ロマーヌスをふくめた神学者に対する断罪も行ったこと。
- パリ司教のこれらの禁令は法的にはパリ大学に限定されたものであったが、事実上は全ヨーロッパに対して大きな権威として受け止められ、歴史的に16世紀に至るまで学者たちによって強く意識され続けたこと⁽¹¹⁾。

このように、ある意味では曖昧な内容しか本当のところ確定できないのに対して、この「70年代の危機」について不明あるいは解釈の確定しない論点は多い。その重要なものだけを挙げてみると、

- 1277年3月の禁令で拒否された諸命題が、誰かによって実際に主張された内容を記したものなのか（断罪）、それとも、主張されることがあり得るというだけで実際には明言されていない内容をも含ませることで一般信者への害悪の阻止だけが意図されたものであるのか（タンピエの捏造の側面を持つ使牧的なものなのか）。
- タンピエはロマーヌスに対する断罪の前後にトマス・アクィナスに反対する公的表明をする予定であったと考えられるが、実際になされなかったの

的問題の研究状況全体をほぼ俯瞰することができる。

⁽¹¹⁾ この点については [Mahoney 2001] を参照。

はなぜか⁽¹²⁾。

- 1277年3月の禁令の対象となった人々を「ラテン・アヴェロエス主義者」と呼ぶことは、彼らの思想の内実には照らして妥当な命名であるのか。同様に、禁令を発した側の神学者の陣営を「アウグスティヌス主義者」と呼ぶことも妥当なのか。
- タンピエの禁令によって理性と信仰、哲学と神学の分離が決定的となり、14世紀以降の唯名論や主意主義を生み出した（あるいは強化した）と言えるのか。
- また、この禁令が自然学・宇宙論における非アリストテレス主義的理論を生み出す原因となり、ひいては近代科学を準備したというP. デュエムのテーゼは妥当な判断であるのか。

これらの論点はどれも哲学史の課題としては重要なものであるが、本研究はこれらに決着をつけることを意図しているのではない。とりわけ、タンピエの禁令が後の時代の思想動向にどのように影響を与えたのかという論点を扱う用意はない。ただ、この70年代の思想動向に関わることになった多くの神学者と哲学者の見解を、彼らが哲学という知的営みについてどのような概念を持っていたのかという観点から分析するのに必要な限りで論じようとするだけである。

とはいえ、われわれが以下で吟味しようとする13世紀後半の時期に、アリストテレス自身の哲学とイスラームやユダヤにおいてアリストテレスに依拠した哲学をめぐる立場の相違が存在し、1277年のタンピエの禁令はその総決算の意味を持つことは間違いない。そこで、1277年にいたる歴史的過程をもう一度確認し（2節）、その後に禁令の内容そのものを吟味することにしたい（3節）。

⁽¹²⁾ この点については、[Thijssen 1997]と[Wielockx 1999]を参照。3月7日の禁令の後に計画された断罪の対象となった神学者の中にトマス・アクィナスが含まれていたことは確実である。その対象となったのが人間における実体形相の多数性の否定というアクィナスの立場であったことも間違いない。

2節 「70年代の危機」の歴史的経緯

すでに多少触れたように、1277年3月7日に出されたタンピエの禁令の本質を吟味するには、それに先立つさまざまな歴史的経緯を見ておく必要がある。「1270年代の危機」とも呼ばれるように⁽¹³⁾、1277年を突発的で偶然の出来事だとすることができないのは、歴史的事態の理解としては当然のことだからである。それだけではなく、この1277年までの経緯には本研究の対象とするトマス・アキナス、ボナヴェントゥラ、ブラバンティアのシゲルスなどのスコラ学者が関わっており、彼らの立場そのものの理解のためにも貴重な視点を与えてくれると考えられる。しかし、この禁令の理解のために歴史をどこまで遡るべきか、また、どこまでの地域的な広がりを勘案すべきなのかには、厳密には困難な問題があるであろう。とはいえ、まず地域的な広がりの点では、禁令の影響がどこまで及んだかということはわれわれの主要な関心ではないので、法制上はパリ司教の禁令である以上、パリ大学とその周辺だけを考察の対象として満足しなければならない⁽¹⁴⁾。

また、時間的にどこまで遡って考察すべきかにも問題がある。なぜなら、タンピエの禁令が最も広義でのアリストテレスの哲学との関連を持つことは動かないのであるから、アリストテレスの著作とギリシアやイスラームにおけるアリストテレスへの注解書の翻訳と理解の過程全体を確認すべきだとも言えるからである。しかし、このような最も広義でのアリストテレス主義のラテン世界への導入を全体として叙述することは、ここでは為しえないことであるしそこまでの必要もないであろう。たしかに、12世紀半ばからイスラームを経由して

⁽¹³⁾ [De Libera 1998], p.71.

⁽¹⁴⁾ 実は、パリの禁令のすぐ後の1277年3月18日にはオックスフォードでカンタベリー大司教キルワルドビーによって16の命題が教えることを禁じられている。この禁令の主たる対象はアキナスの実体形相単一説であって、同様の内容が1284年と86年にも大司教ジョン・ベッカムによって繰り返されている。このことは前節の注(12)で述べたように、パリでもアキナスへの断罪が計画されていたことを勘案すると、パリとオックスフォードの強い連関を推測させるものである。しかし、この問題についてはこれ以上立ち入らない。cf. [Van Steenberghe 1991], p.423ff.

ギリシア語文献がラテン語に翻訳され、メルベカのギョームの新たな訳業はまさに1270年代まで継続する⁽¹⁵⁾のであって、翻訳時期の確定などの文献学的考察が歴史の理解や教説の理解に重要な基盤を与える。しかし、これだけを主題的に論じるのは本研究の主題をはずれることになるので、1277年へと収斂していく流れの理解にとって必要な限りで検討することで満足しなければならない。

そこでここでは、13世紀初頭から1270年代までの時期のパリにおいて、広義でのアリストテレス哲学に対するさまざまな「立場の表明」と言ってよい歴史的事象だけを確認することにして、1277年の禁令の持つ意味を確定してみたい。

1) 1260年代までの状況

パリ大学が成立した12世紀末から13世紀初頭において、アリストテレスの著作がどの程度、どのようにして読まれていたのかはよく分かっていないが、1210年と1215年に出された文書がその状況の一端を明らかにしてくれる。1210年に大司教コルベユのペトルスが主宰して開催された教会会議の決定が出される。それはまずベヌのアモリ（Amaury de Bène）の教説を断罪し、次にディナンのダヴィド（David de Dinant）の書が焚書されるべきことを命じた後、次のように続けている。

アリストテレスの自然哲学に関する書物も注釈も、パリにおいて公的あるいは私的に読まれてはならず、われわれは破門の罰においてこれを禁じる⁽¹⁶⁾。

⁽¹⁵⁾ ギョームによるシンプリキオス『天体論注解』のラテン語訳は1271年である。

⁽¹⁶⁾ [CUP], n.11, p.11: ... nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legatur Parisius publice vel secreto, et hoc sub penae xcommunicationis inhibemus. ちなみにこのcommentaはアヴェロエスのものではありえない。1210年時点ではアヴェロエスの注釈書は翻訳されていない。アヴェロエスが引用されていることが確実である最初の著作は、1230年代のオーヴェルニュのギョームの著作であり、「注釈家」の著作のほぼ全体がラテン語で読めるようになるのは、1240年代である。そうではなく、これがアヴィセンナあるいはアルファラービーの著作であろうという見解を [Van Steenberghen 1991], p.85, pp.101-103. が提示している。

アモリの教説についてはよく分からないが、ダヴィドについては比較的よく分かっている。彼はアリストテレスに依拠しながら（と理解しながら）神を汎神論的で唯物論的に理解していたことが知られている。だから、この大司教の断罪はアリストテレスがキリスト教にとって不都合な神理解をもたらす可能性があるとみなされていたことを示しているのである。

また、ここで記されている「自然哲学に関する書物」は、論理学と倫理学と区別されたものであって、アリストテレス著作集でいえば『形而上学』をも含んでいることは、次の1215年8月に出された大学規定文書によって明らかである。

アリストテレスの形而上学と自然哲学に関する書物、それにそれらについての要約あるいは教師ディナンのダヴィドや異端者アモリやヒスパニアのマウリシウスの教説の要約を読んではならない⁽¹⁷⁾。

この文書はかつてパリ大学神学教授であり当時は枢機卿であったクルソンのロベール（Robert de Courçon）が法王庁特使として、パリ大学での勉学に関する規定として定めたものであり、上記の部分は学芸学部に関わるものである。このテキストの少し前では文法学のプリスキアヌスやドナートゥスとならんで、アリストテレスの論理学関係の書物や倫理学が「読むべきもの」として挙げられているので、1210年の断罪でも並行的に、「自然哲学」が形而上学をも含んでいると考えられるのである。

また、1215年の規定が学芸学部の教育課程に関するものであることから、「読んではならない（Non legantur）」という用語はテクニカルな意味であることが分かる。すなわち、大学の講義（lectura）において取り上げてはならない、ということの意味している。教師がアリストテレスの「自然哲学の書物」を教えてはならないのであって、1210年の断罪ではそれが「公的あるいは私的（publice vel secreto）」にも禁じられている。この「公的に」は大学の正式の授業として

⁽¹⁷⁾[CUP], n.20, pp.78-79: Non legantur libri Aristotelis de *methaphisica* et de *naturali philosophia*, nec *summe* de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani. 最後の「マウリシウス」が誰なのかは不明である。

教えてはならないということを示し、「私的に」とは大学外で教えてはならないことを示していると理解されている。

以上見たように、1210年代にすでにアリストテレスの「自然哲学」に関して危機の念が抱かれていたことは明らかである⁽¹⁸⁾。しかし、これらの文書では公にアリストテレスの自然学書を教えることが問題視されているのであって、一個人としてそれを研究することが禁じられていたわけでないと考えられる。というのも、1210年代の公的な禁令にも関わらず、アリストテレスが研究され諸学者の著作にその影響を認めることができるばかりでなく、1228年7月7日の法王グレゴリウス9世の書簡で明らかだからである⁽¹⁹⁾。すなわち、この書簡はパリ大学の学芸学部ではなく神学部の現役教授に宛てられたものであるが、そこでは「神学的知性 (theologicus intellectus)」と、「自然的なことがら (naturalia)」と結びつけられた「哲学的知性 (philosophicus intellectus)」とが対比されたうえで、神学者たちが哲学を乱用しないようにとの危機が表明されているのである。また、「あらゆる知性をキリストに従うために虜にし (captivum in obsequium Christi omnem reducere intellectum)」という後代にも頻繁に引用される聖句が出されているだけでなく⁽²⁰⁾、女王たる神学と対比された「侍女 (ancilla)」という語も用いられている。さらには「神学は聖人たちの承認されている伝統に従って解説すべきである」ことが強調されていることから、聖書と教父にもとづく伝統的な神学の方法とは大きく異なった方法が広がりつつあったことが分かるのである。そして、この書簡ではアリストテレスの名は挙げられていないにしても、ここでの「哲学」を、学芸学部で（少なくとも個人的に）読まれ続けられていたアリストテレスとの関係で理解するのは自然なことであろう。

⁽¹⁸⁾ 後述するように、1270年代にはアリストテレスの「倫理学」も危険視されたのであるが、1210年代には *Ethica Nichomacea* は全巻が訳されていたにしても普及して読まれていたのは第1巻だけであった。そして、危険視される面を強く持っていた第10巻をふくめた全体が普及するのはグロステストが1250年代に新たな全訳をしてからであると思われる。cf. [Dod], p.49.

⁽¹⁹⁾ [CUP], n.59; pp.114-116.

⁽²⁰⁾ II Cor.10,5.

さらに、1231年4月13日には同じ法王グレゴリウス9世がパリ大学に宛てた書簡で、1210年にパリ司教区で教えることが禁じられていた「自然学の書物」について、「調査が済み、誤謬のあらゆる嫌疑が払拭されてしまうまでは」パリで「用いてはならない」と述べることになる⁽²¹⁾。そして、続く4月23日には三人の学者にその自然学書の調査を命じる⁽²²⁾。この調査の実態はよく分からず实际的にアリストテレス自然学書に対する嫌疑が払拭されることはなかった。しかしながら、学問研究を鼓舞したと言ってよい法王グレゴリウス9世が、アリストテレス自然学に対しても一定の理解を示そうとしたことは間違いない。そのことは、この調査を命じる直前の4月20日には、この法王は1210年の禁を犯した教師や学生に赦免を与える権限をサン＝ヴィクトール修道院長とドミニコ会修道院長に与えていることから分かる。

以上のように1230年代から40年代にかけては、形式的にはアリストテレス自然学書の教授が禁じられたままであったとはいえ、実質的には研究が続けられていたであろうことが強く推測される⁽²³⁾。また、本節の注(16)でも述べたように、アヴェロエスの著作の翻訳と普及がこの時期に進んでいたこともその

⁽²¹⁾[CUP], n.79, p.138: ... et libris illis naturalibus, qui in Consilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati. ちなみにこの書簡「パレンス・スキエンティアールム (Parens Scientiarum)」はパリ大学の歴史の上でも、その正式の法的身分を獲得したものとしても重要であるとされている。

⁽²²⁾[CUP], n.87, pp.143-144. その三人のうちの一人は神学者オークセルのギョーム (Guillaume d'Auxerre) であったが、もう一人がプロヴァンスのエティエンヌ (Étienne de Provins) である。後者は有名な翻訳者ミカエル・スコットと深い関係を持ち、学芸学部の教師であったとみなされており、彼が自然学書の吟味を中心人物であったと思われる。cf. [Van Steenberghen 1991], p.100.

⁽²³⁾このことを示唆しているテキストの一つはロジャー・ベーコンの次のテキストである。 *Compendium studii theologiae*, n.14, ed. Maloney, p.46.: Tarde vero venito aliquid de philosophia Aristotelis in usum latinorum, quia naturalis philosophia eius et *Metaphysica* et commentaria Averrois et aliorum similiter his temporibus nostri translata sunt. Et Parisius excommunicabantur ante annum Domini 1237 propter aeternitatem mundi et temporis, et propter librum *De divinatione somniorum*, qui est tetius *De somno et vigilia*, et propter multa alia erronee transtala.

傍証となるであろう。さらに、ロジャー・ベーコンが1245年ごろにはパリでアリストテレスの『自然学』や『形而上学』を含む多くの著作を教授したことが確認されており、シュテーンベルヘンは1241年8月のグレゴリウス9世の死去以後「自然学書」がなかば公然と読まれていたと見なしている⁽²⁴⁾。このラテン世界でのアリストテレス研究の内実は、学芸学部教師たちだけではなく、神学者であったオーヴェルニュのギョーム、ラ・ロシェルのヨハネス（Jean de la Rochelle）、ロバート・グロステスト、ハレのアレクサンダー、それにこの時期までのアルベルトゥス・マグヌスの諸著作においても見ることができる。これらの50年代までの著作の研究は欧米でも未だ不十分であり、全体としての歴史的・哲学的評価を下すことはできない。ただ、アリストテレスとの関係だけに限定して大枠だけを特徴づけることができるとすると、それは「折衷的アリストテレス主義（aristotélisme éclectique）」だというのがシュテーンベルヘンの評価であり、ここでもそれに従いたい。すなわち、1200年から1250年までの間に徐々にアリストテレスの著作が熱心に研究されるようになってきたにしても、それは常にイスラーム圏の解釈（まずアヴィセンナやアルガザーリー、ついでアヴェロエス）、ユダヤ教の思想家（マイモニデス）、それに新プラトン主義的な文書（アリストテレスに帰された『原因論（*Liber de causis*）』や偽ディオニシウス文書など）の立場を、それぞれの学芸学部教師や神学部教授たちがそれぞれの仕方でもアリストテレスの教説（と彼らの理解したもの）と接合していたのである。さらには、神学部の場合には、それらの立場の根底には広義でのアウグスティヌス主義的要素を含み持ってもいたのである。

1250年代までのパリ大学は、新たに導入されたアリストテレス哲学に対して、それが非キリスト教的なものではないか、あるいは少なくともそのようなものとなる危険性があるのではないかという危惧を裏側に持ちながらも、当のアリ

⁽²⁴⁾[Van Steenberghen 1991], p.133. 実は1210年と同じ自然学書への禁令はまさに1245年9月にトゥールーズ大学に対して繰り返され、1263年にも同様の文書が出されているのであるが、シュテーンベルヘンによればこれらの措置は法王庁の行政的な慣例に過ぎないと断じている。cf. [Van Steenberghen 1991], p.134.

ストテレス哲学そのものの持つ哲学的な卓越性を予感し学ぼうとしていたと言うことができるであろう。

そうだとすると、先に述べたように、パリにおいてはアリストテレスの「自然学書」は大学という場では教授してはならないという公的な措置が加えられていた。その措置は実態的には無効化していたことも確認した。しかし、1250年代にパリ大学はアリストテレス哲学との公的な関係では大きな変化を見せることになる。

まず、1252年の初めにイギリス国民団⁽²⁵⁾が新たに教授資格の要件をさだめた規定を出す。そこでアリストテレスの論理学書のほかに「魂についての書物」をも学ぶことが義務づけられているのである。ここでは「自然学書」には言及がないし、1215年の規定では読むことが懲罰されていた「倫理学」にも触れていない。その代わりにおそらくアリストテレスの『魂について』が重要なカリキュラムとされていることの本当の意味はよく分からないにしても、これが約10年後に問題となる「知性単一説」へとつながるものであるかもしれない。それはともかく、ここで広義での「自然学書」である『魂について』がパリ大学学芸学部の一部の公的カリキュラムに入れられたことは重要な変化なのである。

しかしより決定的なのは、1255年3月19日にパリ大学学芸学部全体へむけた規定において、当時知られていたアリストテレスのほぼ全著作がカリキュラムに取り入れられたことである。そこで課せられているアリストテレスの著作は、オルガノンを別にすると、『倫理学』⁽²⁶⁾、『自然学』、『形而上学』、『動物

⁽²⁵⁾Natio anglica。「国民団」は初期の大学における学部(facultas)とならぶ、出身地による下部組織。

⁽²⁶⁾これには四つの巻に関して(quantum ad quatuor libros)という限定がついているが、正確にどの巻を指すのかは不明である。『ニコマコス倫理学』は第2巻と第3巻の「旧訳(vetus)」と第1巻とその他の巻の断片を含む「新訳(nova)」とが13世紀初頭から読まれていたが、注(18)において述べたように、グロステストの全巻の新訳が1255年当時には存在していたはずであるが、この時期にどれほど普及していたのかは確認できない。

論』⁽²⁷⁾、『天体世界論 (*librum de celi et mundi*)』、『気象学』第1巻、『魂について』、『生成消滅論』、それに『自然学小論集』のうちの数篇である⁽²⁸⁾。

教会側やパリ大学神学部からこの決定に特別な反応が出された形跡は少しもないので、上記のアリストテレスの著作を教え学ぶというカリキュラムは1252年から55年よりかなり前から実施されていたのであって、これらの規定はその実態を形式的に認めたものにすぎなかった。この時期のパリではアリストテレスの哲学全体を学ぶことの価値に疑いをかけることなど思いもよらないことであるほど、当然のこととみなされていたといつてよいであろう。

とはいえ、古代以来の「自由学芸」の伝統を引き継いでいた大学の「学芸学部」は、実質的にはアリストテレス哲学を学ぶ学部すなわち「哲学部」という実態をこの時期に明瞭に獲得することになったのである⁽²⁹⁾。

2) 急進的アリストテレス主義の登場

以上のような歴史的状況において、ルナンやマンドネによって「ラテン・アヴェロエス主義」と呼ばれた学芸学部の教師たちが登場してくることになるのである。この思想動向を「アヴェロエス主義」と呼ぶことが適当かどうかについてはアヴェロエス自身の教説の解釈の多様性、そのラテン世界における学説上の影響関係などに議論がある。その詳細には立ち入ることができないが、以下ではファン・シュテーンベルヘンの提案した「急進的アリストテレス主義」(*Aristotélisme*

⁽²⁷⁾ この *De animalibus* と呼ばれている著作は、ミカエル・スコットの訳した『動物誌』、『動物部分論』それに『動物発生論』だけであると思われる。『動物進行論』と『動物運動論』は1260年代のメルベカの仕事を待たねばならない。cf. [Dod], p.77.

⁽²⁸⁾ [CUP], n.246, p.278.

⁽²⁹⁾ もちろん、1255年の規定でもカリキュラムの早い段階では昔からの論理学（弁証論）と文法学が学ぶことが課せられていた。アリストテレスのオルガノンの全著作のほか、ボルビュリオスの『エイサゴーゲー』、ポエティウスの『さまざまなトピカについて』、プリスキアークスの大小の『文法教程』、ドナトゥスの『大文法』などである。いわゆる数学的な「四科」については、アリストテレスの『天体論』がかろうじて入っているのみで、他の諸学には何の言及もなくなっている。

radical) という呼称を用いて論じることにはしたい⁽³⁰⁾。そこでまず、1260年代にこのような思想潮流が確かに存在していたことの証拠を挙げておきたい。

まず、1259年秋にトマス・アクィナスは第1回目のパリ大学神学部教授時代を終えイタリアへむけてパリを出ているが、このときに大学内に何か問題が発生していたような気配は少しもない。このことは、10年後に再度神学部教授としてパリに戻ってきたときの緊迫した状況と比較すると、そのように推測するほ

(30) ファン・シュテーンベルヘンは「アヴェロエス主義」という概念は、新プラトン主義者からユダヤ・イスラームのさまざまなアリストテレス解釈者のなかで、このコルドヴァの哲学者固有の教説と特別な連関を持っていなければ使用できないはずなのに、1260年代から1277年ほどまでの間にパリに存在したシゲルスやダキアのボエティウスには、そのような特別な関連を認めることはできないとする。もちろん、「知性単一説」に関しては、それをとりわけアヴェロエス的とすることはできるにしても、彼らの保持する他の教説にはアヴェロエス以外の先人の影響も大いに認められる以上、かれらを「ラテン・アヴェロエス主義者」と呼ぶことは歴史的状況を誤解させるものである。むしろ、急進的アリストテレス主義あるいは *aristotélisme hétérodoxe* と呼ぶのが適当であると、ファン・シュテーンベルヘンは提案する。cf. [Van Steenberghen 1991], pp. 354-359. この学派の性格づけの問題はきわめて広範な領域の知識に基づかねばならず、ここで決定的な答えを与えることはもちろんできない。あるいは、少なくとも本論文の意図からするならば、それほど重要な問題とは言えない。とはいえ、「アヴェロエス主義者 (averroista)」という呼称がこの時代の用法としては、ほとんどアクィナスの『知性単一性駁論』の表題（それもアクィナス本人によるものではないと考えられている。cf. Thomas Aquinas, *De unitate intellectus contra Averroistas*, ed. Leonina, vol. 43, Préface, pp. 247-8.）だけであり、知性論と無関係な問題の文脈では使用されていなかったことは確かであると思われる。だから、当時の課題となっていた問題の広がりや当時の用語法に基づく限り、「アヴェロエス主義」がこの学派の呼称としては不適当であることは、ファン・シュテーンベルヘンに従って、承認せざるを得ないと思われる。だが、「異端的アリストテレス主義 (*aristotélisme hétérodoxe*)」という彼の提案するもう一つの呼称は取らない。この *hétérodoxe* は「正統とは異なった教説」の意味であろうが、その場合「アリストテレス解釈の正統とは異なった」の意味に解するのではなく、ファン・シュテーンベルヘンは「キリスト教の正統的な教義から見て異端的」の意味で理解していると思われる。[Van Steenberghen 1991], p. 258. だが、次章で見るように、この学派の人々は神学者からそうみられたとしても、自分たちを *hérétique* の意味で異端であるとはもちろん考えていない。このことをファン・シュテーンベルヘンも承認しているのであるが、当時の人々にはそのように見えていたのだから *hétérodoxe* と呼んで何が悪いのだと強弁している。やはりキリスト教との直接的で意図的な関連を示唆する *aristotélisme hétérodoxe* という呼称は、この学派を正当に評価するためには障害となるとと思われるので採用しないで、より中立的な「急進的アリストテレス主義」を以下で用いる理由はその点にある。

かはないのである。また、ボナヴェントゥラは1257年2月にフランシスコ会総長に選出され、約1年後には神学部教授を辞めざるをえなくなっていた。といっても、パリの修道院にはいたのであり、パリ大学の情勢についての情報は得ることが出来る状態にあった。それにしても、1260年代には大学内の問題に直接に関与することはできなくなっていたのである。そして、その時期から10年ほどの間のパリ大学神学部には、一級の神学教授は存在しなかったのである⁽³¹⁾。そのような中で、1255年頃からパリで学んでいたブラバンティアのシゲルスが、1266年には教師として教え始めていた⁽³²⁾。

さて、急進的アリストテレス主義の存在を確実なものとするのは、1267年3月から4月の四旬節におこなわれたボナヴェントゥラの『十戒についての講話 (*Collationes de decem praeceptis*)』である。その第2講話は「他の神を崇めてはならない」という第二の戒めを論じたものであるが、その戒めに含まれる『出エジプト記』20章4節「いかなる像も造ってはならない (*Non facies sculptile*)」というテキストに関わっている。ボナヴェントゥラは別の神として崇めてはならない対象として、知性的存在者（天使や悪魔）と物的被造物とならんで、人間の精神の捏造したもの (*figmentum humanae mentis*) を挙げる⁽³³⁾。そして、この「像を造ってはならない」というテキストは、精神の捏造にかかわる禁止であり、そのようなことが生じる起源として、聖書の転倒した理解と人間の肉性による無秩序な情によってという二つに先立って、「哲学的探求を悪しき仕方であえて行うこと (*ex improbo ausu investigationis philosophicae*)」が挙げられている。その哲学に関して次のように語られるのである。

⁽³¹⁾ [Van Steenberghen 1991], p.327. あえてこの時期の神学教授として名前を挙げるならば、1263年から68年にその職を務めたエティエンヌ・タンピエであろうが、タンピエが神学者として卓越した能力を示していた証拠は何もない。

⁽³²⁾ 文献上シゲルスの名前が登場するのは、1266年8月27日の法王特使ブリオン・シモンの布告においてである。[CUP], n.409: pp.450-451. ただ、これはパリ大学学芸学部の国民団の間の軋轢解決のための文書であって、ピカルディ人の国民団の利益を守るために陣頭に立った教師として登場するだけであって、その教説が問題とされているわけではない。

⁽³³⁾ Bonaventura, *Collationes de decem praeceptis*, Col:2, n.18. ed. Quaracchi, vol.V, p.513.

「哲学的探求を悪しき仕方であえて行うこと」から、哲学者たちにおける誤りが生じる。たとえば、世界が永遠であると措定していることと万人において知性は一つであるとするものである。実際、世界が永遠であると措定することは、聖書の全体をひっくり返すことであり、神の御子が受肉しないと語ることなのである。それに対して、万人において知性が一つであると措定することは、信仰の真理も魂の救いも戒めに対する〔神の〕遵守も存在しないと語ることである。そして、それは最悪の人間でも救われるし最善の人間でも罰せられると語ることでもある。だから、これを措定することは哲学的探求を悪しき仕方であえて行うことに由来するのである。そしてこのような人々は、死すべきものが不死性にいたることは不可能であると措定している。こんなことを想定している人、あるいはそれを擁護する人、あるいはそれに倣ったりあるいはそれに従って論を進める人、このような人はもっとも重大な誤りを犯しているのである。なぜなら、「像を造ってはならない」という第二の戒めに反したことをなしているからである。だから、そのようなことを想定する人だけでなく、それを擁護する人や倣うする人も、すべての人がこの点で禁じられているのである⁽³⁴⁾。

この「哲学者たちにおける誤り」の例として挙げられているのが「世界の永遠性」と「知性単一説」であることが、急進的アリストテレス主義の存在の証拠となる。この哲学上の誤りを指摘する部分は、この講話全体の中でみると異

⁽³⁴⁾ *ibid.*, Col.2, n.25, ed. Quaracchi, vol.V, p.514: *Ex improbo ausu investigationis philosophicae procedunt errores in philosophis, sicut est ponere mundum aeternum, et quod unus intellectus sit in omnibus. Ponere enim mundum aeternum, hoc est pervertere totam sacram Scripturam et dicere, quod Filius Dei non sit incarnatus. Ponere vero, quod unus intellectus sit in omnibus, hoc est dicere, quod non sit veritas fidei nec salus animarum nec observantia mandatorum; et hoc est dicere, quod pessimus homo salvatur, et optimus damnatur. Hoc igitur ponere provenit ex improbo ausu investigationis philosophicae. Et tales ponunt, quod impossibile sit, mortale devenire ad immortalitatem. Et qui hoc confingit, aut tuetur, aut imitatur sive secundum hoc incedit, errat gravissime, quia facit contra secundum verbum mandati; Non facies sculptile; unde tam fictor quam defensor et imitator, omnes hic prohibentur.*

様なほどの具体性を持っているといえる。「偶像を造る」ような人間精神の捏造の例として挙げられている他の二つをみると、「聖書の転倒した理解」の例はアリウス派やサベリウス派といった古代教父時代からの異端であり、「人間の肉性による無秩序な情」による誤りの例はエピクロス派や東方教会のニコライ主義者なのであって、アリストテレス哲学との直接の関連をうかがわせるようなものではないのである。それに対して、この「哲学者における誤り」は、ボナヴェントゥラの同時代のすぐそばにいる「哲学者たち」の姿を念頭において述べられていると理解されるのである。また、上記のテキストで世界の永遠性や知性単一説という誤りに関しては、その誤りを「想定した人」、「擁護する人」それに「倣う人」とが細かく区別されていることは、具体的な人物像までも思い浮かべているような印象を与える。さらに、この第2講話の「偶像を造るな」という命令に関する考察を閉じるにあたり、ボナヴェントゥラは再度哲学上の誤りに触れて、自己の経験を次のように述べている。

私が学生だったころに、アリストテレスが世界は永遠であると措定したと聞いたことがある。そして、この主張をなすための論拠と議論とを聞いたときに、私の心はゆすぶられ始め、このようなことがどうして可能であろうかと考え始めた。だが、これについてだれも疑うことができないほどに明らかなのである⁽³⁵⁾。

このボナヴェントゥラの「学生だったころ」がパリ大学の学芸学部Artesの学生時代であるとする1235年から43年前後に、神学部の学生時代とする1243-48年ごろのことであるから、いずれにしても急進的アリストテレス主義は明確な形では存在していなかったはずである。しかし、ここでは知性単一説ではなく世界の永遠性だけが語られていることはむしろこの発言の信憑性を高めている。

⁽³⁵⁾ *ibid.*, Col.2, n.28, ed.Quaracchi, vol.V, p.515: *Audivi, cum fui scholaris, de Aristotele, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc incepit concuti cor meum et incepit cogitare, quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare.*

後に見るように、シゲルスなどが知性単一説を主張するのは1270年前後のことであるのに対して、世界の永遠性の問題は1210年の断罪以来アリストテレスの「自然学書」の中心的論点だったことは明らかであるから⁽³⁶⁾、1240年ごろにも学芸学部でこの問題についての討論が行われていたと考えられるからである⁽³⁷⁾。そして、この学生時代から20数年を経た1267年になって、かつて解決済みであると考えていたような論点があらためて再問題化していることに対する感慨が上記のテキストに現れていると読むことができるのである。

さらに翌年の1268年にボナヴェントゥラは『聖霊の七つの賜物についての講話 (*Collationes de septem donis Spiritus Sancti*)』をなし、そのうちの「理解の賜物 (*donum intellectus*)」を論じた第8講話において次のように述べる。

諸学知において避けるべき三つの、聖書とキリスト教信仰とあらゆる知恵を根絶してしまうような誤りがある。その一つは「神が」「存在の原因」であることに反するもので、もう一つは「知性認識の根拠」であることに反し、第三のものは「生の秩序」であることに反するものである。存在の原因であることに反する誤りとは世界の永遠性に関わり、世界が永遠であると措定するようなことである。知性認識の根拠に反する誤りは、運命の必然性に関わり、全てのことは必然から生じると措定するようなことである。第三の誤りは人間知性の一性に関わっており、万人において知性は一つであると措定するようなことである⁽³⁸⁾。

⁽³⁶⁾ cf. [Dales 1990]

⁽³⁷⁾ このボナヴェントゥラの回顧的テキストは、繰り返して禁じられた「自然学書」が1240年代にはほとんど公然と教えられていたことの証拠だともいえる。

⁽³⁸⁾ Bonaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, Col.8, n.16, ed. Quaracchi, vol.V, p.497: Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant; quorum unus est contra causam essendi, alius contra rationem intelligendi, et tertius contra ordinem vivendi. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere, quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere, quod unus est intellectus in omnibus. ... なお、こ

この箇所では直接に哲学がこれらの誤りとは関連させて述べられてはいないが、この『講話』のなかの「学知の賜物」を論じた第4講話では、哲学に対する否定的な評価が明らかである⁽³⁹⁾。それに、『十戒についての講話』と比較すると、この箇所で挙げられている三つの誤りのうち世界の永遠性と知性単一説は共通しており、自由意志の否定を帰結する行為の必然性（具体的には占星術的決定論⁽⁴⁰⁾）だけが付加されているが、この論点も1270年代に断罪の中心的な論点であった。したがって、この『講話』も同時代に台頭してきた急進的アリストテレス主義を念頭においたものであることが、容易に想像されるのである。

さらに、1260年代に急進的アリストテレス主義が現れたことを示す傍証を、トマス・アクィナスのテキストから挙げておこう。おそらく1270年に執筆されたと思われる『知性の単一性に関するアヴェロエス派駁論（*De unitate intellectus contra Averroistas*）』冒頭の次のテキストである。

アヴェロエスに端を発している知性に関する誤謬が、多くの人々のあいだに広まるに至ってすでに久しい⁽⁴¹⁾。

この「すでに久しい」との表現はやはり1260年代のそう遅くない時期に、知性単一説を唱える者たちが相当数存在したことを示していると理解されるのである。

さて、ボナヴェントゥラとトマス・アクィナスという本研究の中心人物たちによる以上のような証言から、1260年代における「急進的アリストテレス主義」の存在が確認されると言ってよいであろう。その思想運動に対する最初の公的な反応が1270年のタンピエによる禁令なのである。次節でその内実を見ること

こで挙げられる、存在、認識、生という三つの側面は、本論文序論の註(11)で挙げたアウグスティヌスのテキストとまったく重なっている。

⁽³⁹⁾この箇所については、第3章3節で検討する。

⁽⁴⁰⁾cf. *ibid.*, Col.8; n.18, ed. Quaracchi, vol.V, p.498.

⁽⁴¹⁾Thomas Aquinas, *De unitate intellectus contra Averroistas*, ed. Leonina, vol.43, p.291, ll.7-9: Inoleuit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Auerrois sumens originem, ...

にする。

3) 1270年-77年の経緯

前節でその形成過程を見たような「急進的アリストテレス主義」に対するパリ司教エティエンヌ・タンピエの最初の公的断罪が1270年12月10日に出された。それは以下のような13箇条の誤った命題を「それと知りながら教えたり肯定したりした」者は破門されると規定しているものである。

- [1] すべての人間の知性は数的に同一である。
- [2] 「人間が知性認識する」というこの命題は偽あるいは不適當である。
- [3] 人間の意志は必然性から意志する、あるいは選択する。
- [4] この月下において為されていることはすべて、天体の必然性のもとにある。
- [5] 世界は永遠である。
- [6] 最初の人間が存在したことはなかった。
- [7] 身体が減びると、人間である限りでの人間の形相である魂は減びる。
- [8] 死後に分離した魂は物的な火のはたらきを受けない。
- [9] 自由決定力は能動的な能力ではなく受動的な能力である。そして、それは欲求能力によって必然的に動かされる。
- [10] 神は個物を認識しない。
- [11] 神は自己以外の他者を認識しない。
- [12] 人間の行為は神の摂理によって支配されない。
- [13] 神は可滅的あるいは死すべき事物に不死性あるいは不可滅性を与えることができない⁽⁴²⁾。

⁽⁴²⁾[CUP], n.432, pp.486-487.

- [1] Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.
- [2] Quod ista est falsa vel impropria: Homo intelligit.
- [3] Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit.
- [4] Quod omnia, que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium.
- [5] Quod mundus est eternus.
- [6] Quod nunquam fuit primus homo.

さて、この13箇条が内容の上で四つの基本的な主張に還元されることは明らかであろう。すなわち、

- I. 知性単一説 ([1,2,7,8,13])
- II. 人間の意志の決定論 ([3,4,9])
- III. 世界の永遠性 ([5,6])
- IV. 神の摂理の否定 ([10,11,12])

である。この13の命題についてその内容を上記四つの基本的な主張と関連させて見てみる。[1]はIの「知性単一説」そのものであり、[2]も、知性単一説によれば知性認識の主体は万人にとって同一である知性であるから、「人間が知性認識する」という命題の主語を個的な人間だとすれば偽になるし、その主語を人間一般と理解すれば偽ではないにしても不適當ということになるであろう。[7]において「人間である限りでの人間の形相」には知性的能力を含まないという帰結を持つのが知性単一説である（と理解される）ので、その形相は質料

-
- [7] Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore.
 - [8] Quod anima post mortem separata non potitur ab igne corporeo.
 - [9] Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili.
 - [10] Quod Deus non cognoscit singularia.
 - [11] Quod Deus non cognoscit alia a se.
 - [12] Quod homini acutus non reguntur providentia Dei.
 - [13] Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali.

この13箇条がどのような経過で選択されたのかについては詳細は不明である。ただ、アルベルトゥス・マグヌスに『十五の問題について (*De quindecim problematibus*)』という著作がある。これはバリのアエギディウスという人物（レッシンのアエギウスと推測されている）がアルベルトゥスに15の問題についての解答を求めたものであるが、この15箇条のうちの最初の13箇条が1270年12月のタンビエの命題と同一である。この小品の著作年代については、この断罪の前とする研究者（マンドネやケルン版校訂者ガイヤー）と後であるとする者（ファン・シュテンベルヘン）とに分かれている。このテキストは *Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside, Münster/Westfalen, tomus XVII, pars I, 1975, pp.31-44. cf.[Van Steenberghe 1947].*

的形相 (*forma materialis*) という可滅的なものとなる。[8] は二通りに理解できるであろう。一つには、「死後の分離した魂」とは万人にとって一つの知性であると理解した場合には、それは個的な人間の個性性の原理である身体との何の関係も持たないものであるから、物的な影響を受けなくなるという場合である。もう一つには、そもそも「分離した魂」は [7] の帰結として存続していないので物的な火の力を受けないのは当然であるという理解である。いずれにしても、知性単一説の帰結であると解釈できる。[13] については、これを知性単一説との連関というよりも神の全能の否定と見なすこともできるかもしれない。しかし、人間（あるいは人間の非知性的魂）がそれ自体としては死すべきものあるいは可滅的であることを含意する知性単一説を前提した上で、そのような人間に不滅性あるいは不死性を与える神の全能をも否定していることになる。

次に II の「人間の意志の決定論」に関しては、占星術に見られるような天体が地上の活動すべてに必然性を課する場合 ([4])、それに人間の自由決定と思われるものは実は欲求の対象によってただ動かされているだけだとする場合 ([9]) がある。だから、人間の意志も地上にあり、意志の対象によって必然的に動かされることになるという一般的命題 ([3]) として表現されることになる。

さらに、III の「世界の永遠性」はそれを直裁に語る [5] とその主張を人間に適用した [6] として語られている。

最後の IV の「神の摂理の否定」に関しては、人間の行為に関わる命題 [12] と、そのことの根拠ともなる神が他者を認識せず個物も認識しないというテーゼ ([11,12]) が掲げられている。

以上の内容について注意しておきたいことは、この四つの基本的主張がキリスト教の根本教説に反していることが明瞭であるということである。世界の永遠性は神の時間的な始まりを有する創造と矛盾していることは明瞭であるし、摂理を否定することは創造から御子の受肉と受難、最後の審判という歴史的に人間の救いに関わり続ける神という観念に対立するであろう。さらに、知性単

一説は人間の死後の個性性を破棄することになり、死後の救済も個々人に関わることでなくなる。従って、この世での行為の善悪も救済とは無関係となり倫理的原則をも破棄することにつながり、人間の自由と責任とを認めない決定論もまたキリスト教的道德原理の無化をもたらすことになる⁽⁴³⁾。

次に確認しておきたいのは、これら四つの基本的主張のほとんどはボナヴェントゥラが1267年と68年の二つの『講話』において挙げていた主張だということである。前節24ページ以下で見たように、『十戒についての講話』では「世界の永遠性」、「知性単一説」それに「人間の不可滅性の神による付与の否定」が指示され、『聖霊の七つの賜物についての講話』では、さらに占星術的決定論や摂理の否定なども付加されていたのである。ここには偶然とは考えられない符合があるのであって、文献上の証拠は何もないにしても、ボナヴェントゥラ自身が1270年のタンピエの断罪に関与していたことを強く想像させるものである⁽⁴⁴⁾。

さて、この1270年の断罪は学芸学部内部に、少数派であるが強烈な主張をしている急進的アリストテレス主義者とキリスト教との関係で穏健な立場を維持する多数派との間の確執を生ぜしめた。その中で1272年4月1日に学芸学部の多数派は重要な布告を出すことになる。

われわれは次のように決定し命じる。われわれの学部の教師あるいは講師（バカラリウス）は、三位一体や受肉やあらゆる同様のことの様な純粹に神学的などんな問題にも裁定を下すこと、あるいは討論をすることさ

⁽⁴³⁾ただ、この13箇条のうち[3]と[12]との関係は原理的には困難な問題を含むであろう。すなわち、[3]を誤謬であるとするのは人間の自由を承認することになると思われるが、[12]の否定は人間の行為が神の摂理に服していることを認めることである。[3]の否定を、[4]の占星術的決定論や[9]の欲求対象との関係においては人間に自由を認めることだと解する限り、神の摂理が直接の関連を持つわけではない。しかし、ことがら自体としては神の摂理がもたらす何らかの「決定」と人間の自由と責任、さらには人間の救済とがどのように関連しているかは大きな問題であろう。しかし、このタンピエの禁令はこの点は不問にしている。

⁽⁴⁴⁾[Van Steenberghen 1977], p.157は1277年の禁令は「1267年に聖ボナヴェントゥラが企てた活動の公的な聖化」であると表現している。

えもおこなってはならない。それは学部に定められた限界を越えることであり、哲学者が言っているように、幾何学者でない者が幾何学者と討論するのはまったく不適當であると同様なのである。(…) つけくわえて次のように決定し命じる。もし信仰と哲学とに同時に触れるような何らかの問題をパリのどこかで討論し信仰に反する裁定を下したとしたら、そのときから異端としてわれわれの社会〔大学〕から永久に追放される⁽⁴⁵⁾。

この布告は事態の経過を考えると、急進的アリストテレス主義者が1270年の禁令にも関わらず、神学上の問題にも見解の表明をしていたらしいことが分かる。特に、この布告は周到になされている。つまり、「純粹に神学的問題」だけでなく「信仰と哲学とに同時に触れる問題」を論じることまでも制限しようとしているのである。実はこの布告はパリの学芸学部の「論理学、あるいは自然学の教授すべて (*omnes et singuli magistri logicalis scientie seu etiam naturalis Parisius professores*)」に向けられているのであるが⁽⁴⁶⁾、世界の永遠性や知性単一説は、それ自体は自然学の問題であると同時に信仰にも関わる論点でもあったからこそ、穏健な自然学の教授たちは上記のような周到な用意が必要だったことがわかるのである。学芸学部の教師たちは三位一体などの純粹に神学的問題を論じるつもりは初めからないであろう。そうではなく、自然学の問題として論じていることがらが、結果として神学上の主張と結びつくということが起こっていたと考えられるのである。

⁽⁴⁵⁾[CUP], n.441, p.499: ... statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconueniens disputare. ... Statuimus insuper et ordinamus quod si questionem aliquam, que fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam hereticus perpetuo sit privatus, ...

⁽⁴⁶⁾*ibid.*

実際に、学芸学部教師たちによってなされたそのような例をいくつか挙げておこう。第一は世界の永遠性という問題に関わって、ブラバンティアのシゲルスとダキアのボエティウスの両者に『世界の永遠性について』と題された著作が残されている⁽⁴⁷⁾。この両著作については1270年から71年に書かれたという想定がなされている。さらにその少し前には、シゲルスに『＜誰も人間が存在しない場合に、人間は動物である＞は真であるかどうか』と題された表面上は論理学上の著作があるが、これも人間という種の永遠性の問題に、従ってまた世界の永遠性の問題と連関を持つことになっている⁽⁴⁸⁾。さらに、やはりシゲルスの『＜デ・アニマ＞第三巻問題集』の第11項は、「分離した魂は火のはたらきを受けるか」を論じているが、これはまさに1270年の禁令のなかの第8箇条と同じ問いであるといつてよいであろう⁽⁴⁹⁾。

また、中心的問題の一つであった知性単一説については、われわれの手に残されているいわゆる「アヴェロエス的」著作は1270年から1277年までのものである。一つは上記のシゲルスの『＜デ・アニマ＞第三巻問題集』である。この著作の年代については、おそらくアキナスの『知性単一説駁論』の直前の1269年から70年にかけてであろうとみなされている。また、そのアキナスの駁論へシゲルスが対応した著作が『知性的魂論』であり、これは1273年から

⁽⁴⁷⁾Sigerus de Brabantia, *Tractatus de Aeternitate mundi* in *Siger de Brabant. Quaestiones in Tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. B.Bazán, Louvain/Paris, 1972.; Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi* in *Boethii Daci Opera Topica-Opuscula*, vol.VI, pars II, Opuscula, ed. by Nicolaus Gregorius Green-Pedersen, Copenhagen, 1976. (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevii VI,II.) なお、この論点に関して13世紀を中心としてなされた議論の詳細については、[Dales 1990]を参照。また、世界の永遠性という論点についての内在的な吟味ではないが、ダキアのボエティウスの『世界の永遠性について』は本論文第2章3節の主要な分析対象となる。

⁽⁴⁸⁾Sigerus de Brabantia, *Quaestio utrum haec sit vera: Homo est animal, nullo homine existente* in *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B.Bazán, Louvain/Paris, 1974, pp.53-59. cf. [Hissette 1977], p.216

⁽⁴⁹⁾Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima*, q.11, *Utrum anima separata pati possit ab igne.* in *Siger de Brabant. Quaestiones in Tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. B.Bazán, Louvain/Paris, 1972, pp.31-35.

74年であろうとされている⁽⁵⁰⁾。さらには、濃淡はあるものの知性単一説との深いつながりが指摘されている著者不詳の三つの『<デ・アニマ>注解問題集』が、アキナスの駁論の出された直後から1277年までの間に書かれたものとされている⁽⁵¹⁾。

以上のように、1270年のタンピエの第1回目の禁令ののち、学芸学部内部の急進的アリストテレス主義者と穏健的立場の教師との対立を経て、1272年の新しい学芸学部の規定によって神学的主張を行うことが出来なくなったにもかかわらず、当の急進的アリストテレス主義者たちは（その意図はともかくも）結果的にキリスト教の基本的教義と対立すると解釈されうる主張を行い続けていたことになるであろう。

そしてついに、1276年11月23日にブラバンティアのシゲルスは他の二人とともに、異端の嫌疑でフランスの異端審問官ドミニコ会のヴァルのシモン（Simon de Val）によって召喚を受けることになる。この時点でシゲルスはすでにパリを逃走し法王庁に庇護を求めたという見方やリエージュにいたという解釈もある⁽⁵²⁾。いずれにしても、シゲルスの1277年前後にはパリにいなかったと考えられており、ボナヴェントゥラもトマス・アキナスも1274年にはこの世を去っている。そのように主役たちはパリにいない状況のなかで、ついに1277年3月7日に2回目の禁令がタンピエによって出されることになるのである⁽⁵³⁾。

⁽⁵⁰⁾cf. *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, vol.43, Roma, Préface, p.249-250.: *Siger de Brabant. Quaestiones in Tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. B.Bazán, Louvain/Paris, 1972, pp.67*-78*. 本研究は知性単一論を主題とするものではないが、これについては拙論[川添信介 1990]などを参照のこと。

⁽⁵¹⁾*Trois Commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, éd. Giele, M., Van Steenberghe, F. et Bazán, B., Louvain/Paris, 1971. の三つのテキストそれぞれの序文を参照。おおよその年代順は Giele 編、Van Steenberghe 編、Bazán 編の順である。

⁽⁵²⁾cf. [Callebaut 1925], pp.46-48. [Gauthier 1984].

⁽⁵³⁾この禁令が出された歴史的経緯に関しては、禁令に先立つ二ヶ月ほど前の1月18日に法王ヨハネス21世（論理学者として著名なペトルス・ヒスパニクス）がタンピエに宛てた書簡において、パリにおける誤謬が広がっている状況について調査し文書で返事を出すように命じているこ

3節 1277年禁令「序文」と二重真理説

この歴史上重要な意味を持つとされる禁令には、219箇条を列記するに先立って、タンピエによる書簡の形態をとった序文が付されている⁽⁵⁴⁾。この短いテキストの要点は次の諸点に整理することができるであろう。

- [A] パリ大学学芸学部の研究者の多くが、その学部の領分を逸脱しながら、明白な誤謬を大学内で討論していると報告されていること。
- [B] 彼らがその誤謬を承認していると見なされないように、その論点に関する自分の解答を隠していること。
- [C] その隠蔽のために、哲学によれば真でありカトリックの信仰によれば真でないというように二つの真理があるとしていること。
- [D] そのような誤謬が素朴な人々を誤りに導かないように、聖書の学者と協議したこと。

とが知られている。[CUP], n.471, pp.541-542. だが、これはパリ司教の権限内の行為としての禁令を出すように求めているものではなく、禁令後の1277年4月28日にやはりタンピエに宛てた書簡では3月7日の禁令には何も触れず「学芸学部だけでなく神学部の」誤謬についても調査するように命じてさえる。(テキストは[Callebaut 1925]) これらのことを勘案すると、この法王の動きと3月7日の禁令との間に、法王の書簡が後押しになった可能性は排除できないにしても、直接の因果関係は認められないと見た方がよいであろう。cf. [Thijssen 1998], pp.43-45.

⁽⁵⁴⁾[CUP], n.473, pp.543-558. だが、この禁令のテキストは最近ピシェによる批判的校訂を経て出版された次のものを用いる。*La Condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* par David Piché avec la collaboration de C.Lafleur, Paris. 両者の間にはそれほど大きな相違は見られないにしても、文献学的に信頼できるテキストを得られたことに感謝したい。また、ピシェによると四つの写本では220箇条目の命題が記されているものがある。それは「愛は完全な友愛よりも大きな善ではない (Quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia)」というものであるが、本研究にとっては重要なものではない。219箇条の配列についてはマンドネによって始められイセツが従っている内容別の順序ではなく、ピシェも従っている本来の原典の番号を用い、1(185)のように()内にマンドネ＝イセツの番号を付記することにする。また、八木雄二、矢玉俊彦両氏の邦訳を参考にさせていただいたことを記して感謝したい。

[E] その結果、そのような誤りを教えたり、擁護し支持する人や聴講者は破門を宣告すること。ただし、自分でその旨を報告すれば、破門以外の罰で処分されること。

[F] 同様に、『愛について』という書物、土占いの書物、黒魔術や籤占いの実験、悪魔呼び出しなどの、正統信仰や良俗に反することがらを扱っている書き物についても、同様の処置を受けること⁽⁵⁵⁾。

まず最後の [F] の、キリスト教の神学的教義上の問題でもあるにしても、「良俗」に反する内容を含む出版物についての記述を簡単に紹介しておく。実は219条項と序文の全体を含めて、この禁令で同時代の書名が現れるのはここだけなのであるが、それが『愛について』と呼ばれている書物である。これは12世紀のアンドレ・ル・シャプラヌ (André le Chapelain, Andreas Cappellanus) の著したもので、この時代にも人口に膾炙していたとされているものである⁽⁵⁶⁾。この書物だけが原因であるはずはないが、タンピエの時代の少なくともパリでは、学生を中心とした性的放埒が問題視されるまでになっていたのである。タンピエの誤謬表の中でも、例えば「性交の悪用のような自然本性に反する罪は、種の本性には反しているが、個体の本性には反していない」といった命題が掲げられ断じられている⁽⁵⁷⁾。これらの命題も根源的にはアリストテレスの学説と結びついている可能性はあるが、本論文の主題と直接には関係しないので、これ以上の検討は割愛する⁽⁵⁸⁾。

⁽⁵⁵⁾ この序文の原文と日本語訳を付録としておいたので、参照のこと。

⁽⁵⁶⁾ cf. [Demony]

⁽⁵⁷⁾ 166(206) その他には 168(208), 172(207), 183(205) など。

⁽⁵⁸⁾ しかしごく大要だけを述べれば、これらの主張もシゲルスら急進的アリストテレス主義者の著作に明確に見いだされるものではないにしても (cf. [Hissette 1977], pp.294-300.)、たとえば命題 168(208) が『ニコマコス倫理学』第4巻末尾の「抑制というのも徳ではありえず、何か混合した状態である」(c.9, 1128b33. οὐκ ἔστι δ' οὐδ' ἡ ἐγκράτεια ἀρετή, ἀλλὰ τις μικτή) という見解に源を有すると考えられる。さらには、命題 166(206) にも伺われるように、シゲルスたちへの非難の中心の一つであった知性単一説、すなわち来世における人間の個性性の否定から、現世の性的倫理の破棄が論理的に帰結するとみなされた可能性は否定できないであろう。

そこで、本節冒頭に挙げた「序文」の内容の[A]から[E]の分析に進むことにする。

まず、[A]の論点は前節までの歴史的経緯から容易に予想されることであろう。すなわち、そこで報告者として記されている「尊敬すべき重要な人々」の中にはシゲルスらを1276年11月召喚した審問官ヴァルのシモンが含まれていると考えられており、また先に見たボナヴェントゥラの批判からも明らかであるように、この禁令全体がキリスト教の伝統的な立場から学芸学部への批判であることは間違いがない。しかも、学芸学部の教師たちが自分たちの学部の領域を「逸脱して」いるとされている。これは、1270年の第1回の禁令をうけて学芸学

また、[F]では性倫理のほかに、占いや魔術といった正統信仰と良俗に反する書物にも言及されていたことを記した。この論点のうちで触れておくべきなのは、占いであろう。タンビエのテキストでは土占い(nigromantia)であるが、1270年の第1回目のパリ司教の禁令でも挙げられていたように、占星術的決定論は重要な論点の一つだったのである。この一見するところアリストテレス主義とも、一般的に合理性とは相容れないように思われる占星術というものが、この時代においても重大な関心を持たれていたことは間違いがない。例えば、次のような命題が誤謬の一覧の中に見出される。

132(155) 癒そうとする医者意志の原因は天球である。

133(153) 意志と知性はそれ自体で動くことはなく、永続する原因すなわち天体によって動く。

161(156) 星の自由決定力への結果は隠されている。

162(154) われわれの意志は天体の権能に服している。

しかも、それはアリストテレス主義とも無関係とも見なされなかったのである。すなわち、『原因論(Liber de causis)』を典型とするが、イスラームを経由した新プラトン主義的要素がアリストテレスの形而上学と結びついていたからである。流出論は、単なる形而上学的教説としてだけでなく、(これまた知性単一説とも連関して)月下の世界への天界の影響という自然学的次元でも受け入れられた側面がある。このような一般的な意味での天界の影響ということは相当に広く承認されており、そのことがこの序文の土占いという民間習俗的占いにまで拡大されていた可能性はあるのである。

以上のように、タンビエの序文の中で最後に付加的に言及されている論点[F]については、急進的アリストテレス主義の哲学とは一見するところ無関係に見えるにしても、少し広く当時の思想的状況においてみるとときには、決して無関係だとは見なされていなかったことは了解できるのである。cf. [De Libera 1991], ch.6. *La Condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* par David Piché avec la collaboration de C. Lafleur, Paris, troisième partie, ch.3.

部自身（の穏健な多数派）が1272年に定めていた規定、つまり神学的なことがらに触れないという規定をも犯して公に「討論している」と見なされていたのである。一部の学芸学部教師たちは、学芸学部自体の自己規制を破って、神学上の問題において「明白で呪われるべき誤謬（manifestae et execrabiles errores）」を大学内で公に論じている、と認定されていることになる。そして[D]にあるように、タンピエは16人の神学者などから成る委員会を結成して学芸学部における誤謬を検討し219の命題を確定したのである。

ではそれはどのような誤謬であったのか。その219の命題の逐一を吟味することはここでのわれわれの課題ではないが、大要だけを確認しておこう。219の命題は無秩序に並んでいるので、マンドネ＝イセツがその内容に従って分類したものをまず紹介しよう⁽⁵⁹⁾。それは179の「哲学上の誤謬」と40の「神学上の誤謬」とに大別される。まず前者は次のように分類されている。

- 哲学の本性に関して
- 神を認識する可能性に関して
- 神の持つ認識に関して
- 神の意志と能力に関して
- 世界の創造に関して
- 知性実体の本性に関して
- 知性実体の役割に関して
- 天と月下の実体の生成に関して
- 世界の永遠性に関して
- 諸原因の必然性と偶然性に関して
- 質料的存在者の原理に関して
- 人間と知性に関して
- 人間知性のはたらきに関して
- 人間の意志に関して

⁽⁵⁹⁾ [Mandonnet], II^{me} partie, p.173 ff. [Hissette 1977]

- 倫理学に関して

また、「神学上の誤謬」は次の四つに区分されている。

- キリスト教の律法に関して
- 教義に関して
- キリスト教的徳に関して
- 終末に関して

この分類は便宜的なものであることは言うまでもない。そもそも「神学上」「哲学上」の区別が意味をなさない命題もある。例えば命題146(184)は「端的な意味で、すなわちあらゆる意味で可能なものないし不可能なものとは、哲学に従って可能なものないし不可能なもののことである」というものであるが、これが「神学上の誤謬」に分類されている。この命題が三位一体や受肉といったキリスト教の教義の根幹を否定することになるという意味で神学的であることは理解できるにしても、哲学上の誤謬の「哲学の本性に関する」部分に入れられてもおかしくはないであろう⁽⁶⁰⁾。このマンドネ＝イセツの分類を見ても分かるように、219の誤謬全体を厳密に整理することは困難なのであるが、前節までで確認した歴史的経緯を勘案しつつ、次のような主要論点を含むものだと言って大過はないであろう。

- 【E1】知性単一説
- 【E2】人間の意志の決定論
- 【E3】世界の永遠性
- 【E4】神の摂理の否定
- 【E5】知性実体の本性

⁽⁶⁰⁾ 実際、この219の命題の相互の内的な連関、キリスト教の正統的教義に本当に反しているのかどうか、命題それ自体の少なくとも表面的な非論理性など、相当に杜撰に集められたのではないかという評価は当時から存在した。例えば、フォンテーヌのゴデフリドゥスがそのように評価している。cf. *Quodlibet XII*, q.5 in *Les Quodlibets XI, XII, XIII, XIV de Godefroid de Fontaines*(texte inédit), par J. Hoffmans, 1932-35 (Les Philosophes Belges, V), pp.100-101.

【E6】幸福・倫理

【E7】哲学：その本性とキリスト教の教義との関係

【E1】から【E4】までは、本章前節（p.30）で挙げた1270年の13項目の禁令の分類をそのまま提示した。その他に【E5】以下の3つを付け加えたのであるが、もちろん無理があることは承知の上である。たとえば、マンドネの分類では30以上の命題が知性実体（天使）に充てられているが、知性実体にかかわる誤謬の多くは流出論を前提とした決定論的世界像と不可分である。その意味で【E2】の項目とも深く結びついている。また、天体と月下の世界の間の因果的關係に関する命題も多い（マンドネの分類では約50命題）のであるが、これも【E4】の「神の摂理の否定」の論点と緊密に関係している。さらに、マンドネの分類では認識や意志や全能性などを含めた神の本性に割り当てられている誤謬についても、それだけを取り出すよりも【E3】や【E4】との連関において考察するほうが好ましいとも言えるのである。

以上のように今新たにわれわれの掲げた分類も便宜的なものであることを免れないのであるが、急進的アリストテレス主義が犯した誤謬（と見なされたもの）の具体的内容は、【E1】から【E5】まで、1270年の禁令と大きく相違しないとしてよいのである。しかし、1270年と相違しないのは具体的で個別的な誤謬であって、上記の【E6】と【E7】の二つはそれまで明瞭に語られなかったことなのである。そのうち【E6】の幸福や倫理的徳に関わる誤謬とされたものについては、タンピエの序文の後半で、いわば裏側から触れられていたということが出来る。つまり、先に「性倫理」に関わる書物に関して述べたように、人間の幸福をただこの世においてのみ考察する姿勢が背後に存在し、それがキリスト教の教義に基づく倫理を排除あるいは無視するものとして断罪されたのである。そして、この幸福・倫理という論点は、人間の知的活動の対象の何か特定の一分野だけに関わるものではありえない以上、直ちに【E7】の「哲学」そのものの本性の問題と関わっているのである。その意味で幸福や倫理に関わる誤謬とされたものは、【E1】から【E5】までの個別的誤謬とは次元を異にする

「メタレベルの誤謬」と呼んでよいであろう。だが、急進的アリストテレス主義者が犯したとされる「メタ誤謬」は、【E7】において最も明瞭となっている。すなわち、人間の自然本性的理性にだけ依拠しアリストテレスを頭目とするような哲学は、キリスト教の教えと個別的な点で矛盾する面を持つだけでなく、より包括的に哲学なるものがキリスト教全体を否定してしまうようなメタレベルの誤謬を犯してしまうことになるという趣旨の命題が相当数に上るのである。例えば、命題174 (181) は「他の律法と同じように、キリスト教の律法には寓話や虚偽がある」⁽⁶¹⁾というものであるが、寓話はともかくもキリスト教に「虚偽」が含まれているという主張が哲学なるものから出てくるものであるとするなら、それはキリスト教に対する根底的な拒否に近いものであろう。あるいは、「世界のうちで知恵ある者とは哲学者だけである」という命題154 (2) は⁽⁶²⁾、文字通りに解釈すれば、神の啓示を承認することによって神の知恵の幾分かを所有しているはずのキリスト教徒全体を貶めるものということになるであろう。これらの命題は、キリスト教の教えに対する哲学の位置づけにおける誤謬という高次の次元にある誤りと見なされているのである。

そして、タンピエはこのように断罪一覧のなかで哲学の位置づけに関する誤謬を列記しているだけではなく、その序文においてもはっきりとそのメタレベルの誤謬に言及している。それがいわゆる「二重真理説」である。すなわち、本節冒頭 (p.36) で整理した [B] で、そのような個別的論点に関わる誤謬を大学で論じてはいるがあからさまにその誤謬を承認しているそぶりは見せず、「疑わしいものとして (quasi dubitabiles)」討論し、自分の間違った「答えを隠している (responsiones ita palliant)」と認定しているのである。このタンピエの認定が実際のところシゲルスやダキアのボエティウスに妥当するものである

⁽⁶¹⁾ Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis. ちなみに、[Hissette 1977], pp.174-175 では、この命題の典拠は見出されていないとのことである。

⁽⁶²⁾ Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. この命題に関しては、次章3節においてダキアのボエティウスの『最高善について (De summo bono)』との連関で多少触れることになる。

のかどうかについても次章で見ることにするが、ここではこの単に自己の真意を隠しているだけでなく、さらに[C]においていわゆる「二重真理説」を唱えて、別の次元の誤謬に陥っているとまで断定されていることが重要である。タンピエが「明白で呪われるべき誤謬」と認定した諸命題が、「哲学に従えば真(*vera secundum philosophiam*)」であるが、「カトリックの信仰に従えばそうではない(*non secundum fidem catholicam*)」のであり、「あたかも対立する二つの真理がある(*quasi sint due contrarie ueritates*)」とでもいうように、また「あたかも断罪された異教徒たちが語ったことの内に聖書の真理に対立して真理がある(*quasi contra ueritatem sacre scripture sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum*)」とでもいうように、彼らは語っているとタンピエは記す。

この二重真理説と見なされた考えを本当に持っていた人々がいたとしたら、それがいかなる意味においてなのかは、次章で急進的アリストテレス主義者の議論を吟味するときに詳細に検討しなければならない。しかし、このタンピエのテキストから、パリ大学学芸学部の一部の人々が哲学、それも「断罪された異教徒」の哲学に依拠しながら、カトリックの信仰から見て誤謬であるものをも「真理」として承認するための方便として「二重真理説」が提起されていると認定されていたとは言えるであろう。まさに、個別的な誤謬を覆い隠すためのメタレベルの誤謬だと見なされたのである。

このことは、本章で概観してきたような新しいアリストテレス哲学とそれに依拠したイスラームの哲学のラテンキリスト教世界への導入過程というものが、一つの頂点に達したことを確かに示している。つまり、1260年代に登場してきた急進的アリストテレス主義と呼べるものが、キリスト教の伝統的な立場から、その個々の教説というのではなく、その立場が全体として否認されたと言えるからである⁽⁶³⁾。ということは、この1270年代の危機において最も根底的で、

⁽⁶³⁾ここで注意しなければならないのは、否認された「急進的な」アリストテレス主義であって、アリストテレスの哲学そのものではないということである。実際、1277年以降も大学における基本的教養としてのアリストテレス哲学は軽視されるようになったわけでは決していないのである。その意味で広義でのアリストテレス主義のスコラ哲学における受容と変遷の歴史的的分析にとつ

また、哲学史研究上で最重要の論点とは、このメタレベルにおいて哲学というものが何らかの制限や変質を余儀なくされたということであろう。急進的アリストテレス主義者たちの持っていた哲学の概念、それを批判した神学者の側が抱いていた哲学の概念というものが、それぞれどのようなものであり、お互いの間にどのような立場の相違が認められるのかを明らかにすることは、西洋哲学の歴史が13世紀以降にどのような方向性を持つことになるのかを見極めるために重要な基盤となると言えるのである。そこで次章からは、この時期の思想家たちが持っていた哲学の概念をより具体的に跡づけることにしたい。

て、1277年は節目ではあるにしても、終着駅では決してない。cf.[Aertsen et al.], [Bianchi 1998]

第2章 急進的アリストテレス主義の 哲学

前章では1277年のタンピエの禁令の断罪の内容それ自体を、いわばタンピエの側から確認をしたのであるが、本章ではその断罪の対象となった「急進的アリストテレス主義」と呼んでよい立場から、その哲学のありようを見てみることにしたい。ここで検討するのは主としてブラバンティアのシゲルスとダキアのボエティウスの二人である。諸研究によっても、この二人が禁令を発したタンピエの念頭にあった人物であったことは、ほとんど疑いを持たれていない。両者は1260年代から70年代にかけてパリ大学学芸学部（*faculté des arts*）の教師であり、急進的なアリストテレスの読解をおこなったことは（異端的であるかはともかくも）、タンピエの断罪を離れても、以下に見るように明らかであろうと思われる。

従って、本来はこの二人の教師の哲学を全体として、その細部に立ち入って検討することが必要であるのだが、本研究では彼らの提示している「哲学の本性」、あるいは前章3節で記したような「二重真理説」との関連で、彼らが哲学とキリスト教の教えとの関係をどのように捉えていたかだけに、検討の焦点を絞らざるをえない。例えば、シゲルスの論理学や自然学の著作や広範な形而上学に関わる論点に十分に立ち入ることはできないし、ダキアのボエティウスの思弁文法学（*grammatica speculativa*）の重要な著作の分析にまで論を進めることはできないが、ここではそれで十分であろう。彼らが「急進的」アリストテレス主義者であるとすれば、どのような意味においてであるのか。その急進性とキリスト教信仰とはどのように関わっているのかを、できるだけ正確に取り出すように試みよう。

1節 「二重真理」への対処法

さて、タンピエは急進的アリストテレス主義者に二重真理説の信奉者という非難を加えたのであるが、以下で検討するシゲルスもダキアのボエティウスも、二重真理説なるものをそれとして真正面から集中して取り上げている著作を書いているわけではない。というより、世界の永遠性や知性単一説といったさまざまな個別的論点（これも異端的と断罪されたことは前章で瞥見した）に触れながら、その論点における哲学上の結論とキリスト教信仰の示す内容との関係について、断片的に述べているにすぎない。そこで急進的アリストテレス主義者の主張をテキストに即して分析する前に、そして、その分析の枠組みを得るために、二重真理説という批判に対して理論上はどのような対応が可能であるのかを最初に整理しておきたい。

まず確認しておきたいのは、「二重真理説」というレッテルを貼られた人々の立場には、大枠で二つがありうるであろうということである。前章の歴史的分析で見たように、シゲルスらの側にしてもタンピエら神学者の側にしても、少なくとも「見かけ上は」、アリストテレス哲学の主張（明示されている原理とそこから導出可能な結論の両方を含めて）とキリスト教信仰の示す内容とが対立する可能性があることは、共通の前提として受容されていたといっていよいであろう。そこで、キリスト教信仰の内容の真理性の訂正可能性を排除するならば⁽¹⁾、両者の間の対立は「見かけ上にすぎない」とを認めてしまうという立場が考えられるであろう。この場合には、真理はキリスト教の教えの側にあることが承認されるのであり、哲学の提示する内容が単純に偽であると承認してしまうことになる。ここには同一のことが「哲学によれば真で、カトリックの信仰によればそうではない」といったタンピエの序文の言うような事態はないことになる。そして、急進的アリストテレス主義者であっても、見かけの対立がある

⁽¹⁾ このキリスト教信仰の側の訂正可能性を無視するということは、もちろん純粋に理論上のことではない。理論的にはいつでも可能であろう。ここでは、この時期の論争の当事者たちが共通に承認していたこととして、排除するにすぎない。この点に関連しては、本研究の最後の第5章で多少検討を加えることになる。

場合には、キリスト教の啓示が真理であることを承認していたことは疑いえないというのが、現在のほぼすべての研究者の解釈であるし、そのことは後に確認もされることになるだろう。

それに対して、もう一つの見方が可能である。哲学とキリスト教の教えの間の見かけ上の対立は単に見かけ上そう見えるというだけではなく、実質的な本物の対立であることを承認しつつ、それでも哲学的な主張をそれとして何らかの意味で保持すべきものとする場合が考えられるのである。哲学は哲学として何らかの仕方で根拠づけられていることは譲らないことになる。その点に先の立場との相違がある。そして、急進的アリストテレス主義者とされてきた人々の哲学の捉え方はこの後者であると思われる。

そうすると、この場合にとるべき対処法には、現実の急進的アリストテレス主義者の立場を離れて、原理的に考えるならば次の四つがあるといっていよう(2)。

- (P1) 哲学の内容とキリスト教の教えとの間には、確かに実質的対立があるが、それでも両方とも真理である。
- (P2) 哲学の提示する内容は必然的真理であるから、それに対立するキリスト教の教えは不可能であり虚偽であることを認めてしまう。
- (P3) 哲学の提示する内容は必然的真理であるにもかかわらず、合理性を欠いたままキリスト教の教えを信奉する。
- (P4) 哲学の提示する内容とキリスト教の教えの間の対立の意味を、何らかの仕方ですら緩和する。

このような対処法の区別によるならば、1277年の禁令序文のテキストによるかぎり、タンピエの考えていた対立が(P1)であることになるだろう。急進的ア

(2) 以下の区別は理論的には当然そのようななるべきものであると言えようが、[Bazán 1980]も同様の区別をしてシゲルスの立場を吟味している。

ストテレス主義者は、例えば「世界は時間的な始まりを持つのかどうか」といった問題を大学で論じているのであるが、自分たちの「答えを隠す」ために二重真理説を持ち出しているのだと非難されているということは、彼らが実は「世界は時間的な始まりを持たない永遠的なものである」という哲学に依拠した主張を真理として保持しているのだ、とタンピエが見なしていることになる。しかしこの場合には、哲学による「真理」とキリスト教の教えの「真理」とが、対立しながら同時に真理であるということが、そもそもいかなる事態であると理解できるのかが問題になることは言うまでもない。

ただ、他の三つの可能性のうち（P2）の方が、急進的アリストテレス主義者の立場なのだとタンピエが考えていた可能性もあるかもしれない。というのも、序文ではなく禁令の命題 146（184）は次のような命題を偽であるとしているからである。

端的な意味で、すなわちあらゆる意味で可能なものあるいは不可能なものとは、哲学に従って可能なものあるいは不可能なもののことである⁽³⁾。

この命題が誤りであるとされるのは、例えば三位一体のようなミステリウムを神の実在的な姿であると見なす信仰の立場からは、当然そのミステリウムは可能であるとも見なすからである。しかし、哲学的理性によるならば、三位一体は端的に不可能であると彼らは主張しているのだと見なされていた。実際、禁令は「神は三位にして一ではない。なぜなら三位性は最高の単純性と両立しないからである。というのは、実在的多数性のあるところには、必然的に付加や複合があるからである。たとえば、多くの石を積み重ねた山のように」という命題を誤謬としている⁽⁴⁾。キリスト教の立場からは、急進的アリストテレス主

⁽³⁾146(184): Quod possibile uel impossibile simpliciter, id est, omnibus modis, est impossibile uel impossibile secundum philosophiam. この命題については、前章3節（p.40）で言及した。

⁽⁴⁾1(185): Quod deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate. Ubi enim est pluralitas realis, ibi necessario est additio et compositio. Exemplum

義はこのような「過激な合理主義」だと見なされていたかもしれない。というよりも、(P1)の意味で理解された二重真理説それ自体が虚偽であると急進的アリストテレス主義者自身が分かっているはずであるとタンピエたちは了解していたはずである。このような純粹に論理的な意味での矛盾を学芸学部教師たちが犯すはずはないと考えられていたに違いないからである。そうだとすると、急進的アリストテレス主義者たちは言葉の上だけでそのような「二重真理」を語り、実はこの(P2)の「反キリスト教的で過激な合理主義」の立場を取っていたのだ、タンピエは非難しているということになるであろう。

だが、(P3)の「信仰主義 (fideism)」と呼ぶべき立場だと解すべき、次のような命題 184 (189) も非難されている。

創造は、その反対が信仰によって保持されるべきであるとしても、可能ではない⁽⁵⁾。

この命題への非難の中心は「神による創造行為の不可能性」にあるのであろうが、急進的アリストテレス主義者は「創造は不合理であるにしても信仰によって保持されるべきこと」と考える「信仰主義者」だと見なされているとも解しうるであろう。

また、(P4)のような対処の仕方は、このような表現だけでは哲学とキリスト教との対立の解消あるいは緩和の方法を積極的には規定しているものではない。本章の結論を先取りして言うならば、この(P4)こそが急進的アリストテレス主義者たちの立場なのであるが、タンピエの断罪条項の中にもこのような対立を緩和する方途が考慮されていることを示唆するものがないわけではない。命題 90 (191) の次のような主張は退けられているのである。

自然哲学者は自然本性的原因と根拠とに依拠しているのであるから、世

de aceruo lapidum.

⁽⁵⁾184(189): Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem.

界の新生性を端的には否定しなければならない。それに対して、信仰者は超自然本性的原因に依拠しているのであるから、世界の永遠性を否定することができる⁽⁶⁾。

世界の永遠性というまさに中心的論点に関して、「自然哲学者」と「信仰者」とが対比され、それぞれが依拠する原因の相違によって対立する主張をすることができるという立場は、誤りとされている。タンピエは極端で徹底的な合理主義と、これまた極端な非合理主義的信仰主義を知っているだけでなく、もうすこし微妙な調停案が急進的アリストテレス主義者の側からも提示されているらしいことも心得ているのである。哲学と基督教の対立の緩和策が、この命題 90 (191) のようなタイプに限定されるわけではないであろうが、この第四の対処策の可能性は視野に入っているのである。

以上のように、哲学の主張する命題と基督教の教えとが対立する場合の対処策はこの4つが想定されるのであり、それぞれが多少とも非難した禁令の中においても想定されていることが確認されるのである。そこで、以上の対処策を念頭におきつつ、実際に急進的アリストテレス主義者たちはどのような立場を取っているのだろうか。

2節 シゲルスにおける哲学と信仰

まず、タンピエの禁令の対象となった急進的アリストテレス主義の頭目と見なされていたと思われるブラバンティアのシゲルスにおいて⁽⁷⁾、哲学という人間の営みが基督教の教えとどのような関係をもつと考えられていたのか

⁽⁶⁾ 90(191): *Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi nouitatem, quia innititur causis et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi eternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.*

⁽⁷⁾ 1277年の断罪の写本の一部には、*Contra Segerum et Boetium hereticos* というタイトルが付されている。その他にも、ライモンドゥス・ルルス⁽¹⁾の著作にも同様の表現が用いられている。[Mandonnet], t.I, p.220.

ろうか。だが、シゲルスの哲学についての考え方は、1265年から70年のタンピエによる第1回断罪までの「初期著作」の時期、その禁令や神学者による批判に対応しようとした時期、それに1277年に近い後期著作の時期とでは相当に異なったものであったと見なされている。少なくとも、知性単一説という特定の論点と関連する限り、確かに端的に非キリスト教的な解釈から徐々に正統的な立場に移っていたことが確認される⁽⁸⁾。それゆえ、厳密には著作年代ごとに時期を区分して論じる必要があるであろう。しかし、シゲルスの著作の執筆年代の厳密な確定作業は、著作期間が1265年からの約10年しかないこともあってきわめて困難である。それだけではなく、後に述べるように、本研究の課題との関連では、緩やかな重心移動が見られるに過ぎない。そこで以下では、前節で理論的に想定した二重真理説への対応法を念頭におきながら、関連するさまざまなテキストを挙げてシゲルスの立場を確認することにしたい。

1) 「アリストテレスの見解を語りながら」?

だが最初に、1270年の第1回の禁令以前の諸著作において、後に問題とされることになるような「異端的」と見なされる可能性のある立場を、シゲルスがどのように提示しているのかを確認することから始めたい⁽⁹⁾。とはいえ、実は

⁽⁸⁾この点については、[川添信介 1990] 以下の拙論を参照。

⁽⁹⁾この時期のシゲルスの著作はおおよそ次の通りである。『ソフィスマ「すべての人間は必然的に動物である」(Sophisma: Omnis homo de necessitate est animal)』、『一人の人間も存在しない場合に「人間は動物である」は真であるか(Quaestio utrum haec sit vera «homo est animal», nullo homine existente)』、『自然学問題集(Quaestiones in Physicam)』、それに『デ・アニマ第3巻問題集(Quaestiones in tertium de anima)』である。これらは順に、Siger de Brabant. *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. Bazán, Louvain/Paris, 1974, pp.43-52, pp.53-59, pp.127-140, pp.149-184.、それに Siger de Brabant. *Quaestiones in Tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. B. Bazán, Louvain/Paris, 1972, pp.1-69. に収録されている。校訂者 Bazán と Zimmermann によれば、著作年代は『ソフィスマ』が1268年、『一人の人間も存在しない…』が1269年、『自然学問題集』が1269-70年、そして『デ・アニマ第3巻問題集』が1269年である。ただ、シュテンベルヘンは『自然学問題集』は『デ・アニマ第3巻問題集』より後の著作であり、キリスト教の教義に対する配慮の点で異なっていると見

これらの著作には、二重真理説に対応したようなテキストはほとんど見いだすことができないのである。というのは、1270年の禁令以前においてシゲルスは哲学とキリスト教信仰との間の食い違いや対立ということにほとんど気がついていないかのように見えるからである。そのことは知性単一説に関わる諸著作において最も明瞭に現れているので、以下ではこの論点を中心に取り上げることとしたい。

まず、1270年以前に書かれたと見なされている『デ・アニマ第3巻問題集』では、知性はその非質料性ゆえに、個々人に属する感覚的魂の実体に属しておらず万人において一つであるという知性単一説を極めて端的に表明しており、その説がもたらす様々な反キリスト教的帰結（救いや罪の個人性や倫理性の根拠の喪失）との関係を考察の対象とし、なんとか調停を試みるといった姿勢は見いだされない。この限りでは、この著作における知性単一説は、シゲルスその人がそれを真として受け入れている主張であると見られても仕方がないものである。

だが、1270年の禁令後の著作ではシゲルスは哲学と信仰との間の関係について、自覚的に立場設定を行わざるを得なくなっていることも確かである。それがどのようなものであるのかがここでの問題であるが、まずシゲルスは次のような方策をとったという解釈が可能である。すなわち、人間の知性的魂について1270年の禁令以後に書いたとされる『知性的魂論』の冒頭の序言で、魂が身体からどのようにして分離しているのかということを取り上げる課題として確定した後で、シゲルスは次のように語っている。

そこで友人たちが問いかけるので、われわれに可能である限りの分に
 応じて彼らの望みに答えることを期して、この論考で前述のことがらについ

なしている。cf. [Van Steenberghen 1977], pp.56-67. また、『生成消滅論綱要 (*Compendium de generatione et corruptione*)』という著作が残されているが、Galfridus Alpald という人物の注解書の要約であると思われており、シゲルスの思想をそこに認めることはできないとされている。cf. Siger de Brabant. *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. Bazán, Louvain/Paris, 1974, pp.23-24.

て、われわれの方で何かを肯定するのではなく、承認されている哲学者たちの根拠に従えばどのように判断すべきかを明示するよう提起することにする⁽¹⁰⁾。

同趣旨のテキストは相当数見いだされる。「われわれがこう述べるのは、哲学者アリストテレスの見解 (opinio) を復唱しているのもであって、それを真 (vera) として肯定しているのではない」⁽¹¹⁾とか、「哲学者たちの意図に即して述べると」⁽¹²⁾などと語られる。1277年の禁令の詳細な研究をなしたイセツは、このようなテキストを基礎として、禁令に含まれている命題の多くが確かにシゲルスの著作に見いだされるにしても、その命題がシゲルス個人によって真理として承認されているものではないと、一貫して解釈している⁽¹³⁾。だが、このような解釈だけでは、テキストで述べられていることがシゲルス自身の積極的主張ではないということは示すにしても、それ以上に信仰との対照させた場合の哲学というものにどのような位置づけをあたえているかは少しも明らかではない。つまり、前節で述べた4つ対処法のうちのどれを取っているのかは不明である。もっと言えば、哲学とキリスト教信仰の間にある少なくとも見かけ上の対立が見かけ上にすぎないと見なしているのか、それとも実質的な対立であるから見なしているのかも、このイセツの解釈では十分に明らかではない。ただ、イセツも先の (P2) のように結果的にキリスト教信仰の内容を否定する

⁽¹⁰⁾ Sigerus de Brabantia, *Tractatus de anima intellectiva*, Prologus, p.70, 11-15: Et ideo, exposcentibus amicis, eorum desiderio pro modulo nostrae possibilitatis satisfacere cupientes, quid circa praedicta sentiendum sit secundum documenta philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes, praesenti tractatu proponimus declarare.

⁽¹¹⁾ Sigerus de Brabantia, *De aeternitate mundi*, p.132, 85-86: Haec autem dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tamquam vera.

⁽¹²⁾ Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in metaphysicam* (édition revue de la reportation de Munich) II, q.8, p.59, 8-9: ... loquendo secundum intentionem philosophorum.

⁽¹³⁾ cf. [Hissette 1977], p.188: Ainsi, pour Siger, l'âme intellectuelle est unique et Dieu lui-même ne saurait la multiplier. Du moins selon les philosophes, car, en abordant la question, il a bien précisé qu'il présenterait seulement la réponse des philosophes. ... Sa manière tranchante d'exposer la thèse des philosophes a éveillé la méfiance des censeurs.

という立場をシゲルスが取っているのではないことは強調している。たとえば『知性的魂論』から代表的なテキストを挙げると、

われわれが述べているのは、知性的魂の身体への合一について哲学者〔アリストテレス〕の見解が以上のようなものであったということなのである。だが、他のどんなことにおいてもそうであるように、哲学者のこの見解が聖なるカトリックの信仰に対立しているのであれば、信仰の見解をわれわれは優先させることにしたい⁽¹⁴⁾。

キリスト教の信仰者としてはシゲルスは正統的であったということは間違いないであろう。「哲学者の見解を語りながら」と自己限定は、それによってキリスト教の教えの側に真理があるということを承認しているシゲルスの姿勢を示してはいる。しかし、そのキリスト教の教えと表面的に対立する哲学上の言明が、認識としてどのような身分を与えられているのかは、信仰者としての正統性からだけでは分からないのである。

2) 哲学的論拠の蓋然性

それにしても、キリスト教信仰から真理の身分が奪い去られているのではないとすると、(P2)という対処法の前提である「哲学の提示する内容は必然的真理である」という解釈をシゲルスが取れないことになると思われる。そして、実際に多くの箇所ではシゲルスは哲学による主張が「蓋然的 (probabile)」⁽¹⁵⁾で

⁽¹⁴⁾ Sigérus de Brabantia, *Tractatus de anima intellectiva*, c.3, p.88, 50-53: Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes, sicut in aliis quibuscumque.

⁽¹⁵⁾ この「蓋然的」と訳した語 *probabile* は動詞 *probare* の派生語である。したがって、これを「証明されることが可能な」、「証明可能な」と訳すことも可能である。実際この同じ語をボナヴェントゥラは神学の学問性を特徴づけるのにこの肯定的な意味で用いている。本論文第3章1節 p.87, 注(9)参照。しかしここで「蓋然的」とする理由は、この後に示すように、シゲルスがこの語を「論証 *demostratio*」という厳密な学問的知識の基準を満たさないという否定的な側面を

あることを認めているように思われる。やはり『知性的魂論』でまさに知性単一説を論じる第7章を次のように始めている。

先に提示された諸問題の内の7番目のもの、すなわち「知性的魂は人間の身体の多数化によって多数化されるか」については、哲学者〔の仕事〕に属し人間の理性と経験によって把握されうる限りにおいて綿密に考察されなければならない。そして、この問題においては、われわれは哲学的に議論を進めるのであるから、真理よりはむしろ哲学者たちの意図を求めることになる。というのは、欺くことのない真理に従えば、知性的魂が人間の身体の多数化によって多数化されるということは確実である。ところが、それと反対の見解を持っていた哲学者があるのであって、哲学の方途によれば反対であると思われるからである⁽¹⁶⁾。

このテキストは、イセットの解釈のように、シゲルスはただ哲学者たちの見解を紹介しているだけであって、真理が信仰の示すところにあることを承認しているだけだというように読めるかもしれない。しかし、この後の続く具体的な論拠の提示を見ると、まさしく弁証論的な方法がとられていることが分かる。つまり、いま引用したテキストの末尾にあるように、身体の多数化によって知性的魂が多数化されない（結局は知性単一説に至る）という見解を支持する哲学者たちの5つ論拠が列挙されたのち、今度は逆に「同じ種に属する複数のものがどのように、どのような相違によって異なっているのかも考察されねばな

強調しているからである。この語には論証がもたらすほどの明証性をもたらしうのではないという否定的な側面と、それでもことがらに何らかの解明をもたらしうる広義の証明であるという肯定的側面の両面があるといつてよい。本論文第4章3節 p.140 注(27)を参照。

⁽¹⁶⁾ *ibid.*, c.7, p.101, 4-12: Circa septimum prius propositorum, videlicet utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum, diligenter considerandum, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicentur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur.

らない」⁽¹⁷⁾とされ、反対の結論を導き出すことになる哲学的論拠の方も詳細に検討されている。そして、それらの逆の論拠にはアヴィセンナ、アルガゼル、テミスティウスといった哲学上の権威にも言及がなされるし⁽¹⁸⁾、アリストテレスのテキストにも相反する帰結を導くものがあることも確認される。そして、この第7章の末尾は次のように閉じられている。

それゆえ前述のことがらや他のことがらの困難さの故に、私は次のように言う。前述の問題において自然本性的理性のどのような方途を取るべきか、また、述べられた問いにおいて哲学者〔アリストテレス〕がどういう見解を持っているのかについては、私には長い間疑いがあったのであり、このような疑いのあるうちは、人間のあらゆる論拠を越えている信仰を信奉しなければならないのである⁽¹⁹⁾。

シゲルスはこの『知性的魂論』では、1270年の禁令以前の『デ・アニマ第3巻問題集』とは異なって、知性単一説については、その是非を決定できるだけの論拠の必然性を哲学が与えることができないことを認めているのである。そして注目しておかねばならないのは、ここでは哲学上の主張と信仰内容とが対立しているのではなく、哲学の議論の間に非決定が認められているということである。同様の主張は1270年以後の著作の多くの箇所に見いだすことができる⁽²⁰⁾。従って、前節の二重真理への対処法の(P2)や(P3)のように、哲学

⁽¹⁷⁾ *ibid.*, p.105, 96-97: et etiam considerandum est qualiter differant et quibus differentiis plura quae sunt eiusdem speciei.

⁽¹⁸⁾ cf. *ibid.*, p.107, 42-47.

⁽¹⁹⁾ *ibid.*, p.108, 83-88: Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longe tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat.

⁽²⁰⁾ cf. Sigerus de Brabantia, *De aeternitate mundi*, p.136, 79-83: ... neque eius oppositum sit demonstrabile, ... ; *Quaestiones in metaphysicam* (édition revue de la reportation de Munich) III, q.19, p.144, 11-20: ... dico quod propositio probabilis est tantum, non necessaria. ... ; *Quaestiones super librum de causis*, q.12, p.66, 89-120: ... rationes volentes concludere eam

が導き出す何らかの結論が必然的であるということを承認していると解釈することはできないと言ってよいであろう。

ただ、言うまでもないことであるが、人間の自然本性的理性によってはいかなる必然的命題も導き出さないとシゲルスが考えているわけではない。そこで二重真理の相貌が現れ、哲学が必然的な結論を導き出し得ないような事象とはどのようなものであると考えられているのかが次の問題となる。それはここで挙げたように、主として知性的魂のような非質料的な存在についての認識において対立が認められているとあってよいであろう。そして、このような事象について哲学が必然的な結論を見いだし得ないとされるのは、人間理性の脆弱さのゆえであると認定されている。そのような非質料的で生成消滅しない事物とその原因とが同じように永遠でなければならないという、アリストテレスに依拠するとされた命題について、シゲルスは次のように語っているのである。

だから、この命題は必然的ではなく蓋然的なだけである。ところで、多くのことが信じられ得るし信じられていもいるのであるが、それらのことは明らかであることにこの命題よりも矛盾しているように思われる。だとすれば、その命題を否定する根拠を人は持つてはいないにしても、他の多くのことにおいてもそうであるように、人はこの点で自分の欠陥を再認識することによって、その命題を否定することができるのである。実際、[質料から]分離されているものどもに関しては、人間は容易に誤るのである。だから、多くの若者はわずかのことを見てとても素早く信じてしまうのであるけれども、このようなことがらにおいては人は自分の理性にあまり依拠すべきではないのである⁽²¹⁾。

esse aeternam non sunt necessariae, ...

⁽²¹⁾ Quaestiones in metaphysicam (édition revue de la reportation de Paris) III, 16, p.413, 21-28: Unde dicendum quod illa propositio non est necessaria, sed tantum probabilis. Multa autem sunt credibilia et credita, quae magis videntur repugnare apparentibus quam ista propositio. Unde licet non habeat aliquis rationem ad negandum eam, potest tamen negare < eam > sicut et multa alia, in hoc suum defectum recognoscendo. Homo enim circa separata

ここには哲学的合理性に対する過度の信頼といったものは少しも見いだされない。むしろ、哲学によっては決着できないような問題が、それも哲学にとって外なるキリスト教信仰との対照においてではなく、哲学内部における問題として存在していることを、はっきりと承認しているシゲルスの姿が見いだされるのである。このようなテキストからは、タンピエの非難をうけるような立場や態度は少しも認められないように思われるのである。

しかしそれでも、哲学に対するシゲルスの信頼というものを見て取ることのできるテキストも存在している。次にその点を明確にし、タンピエの側からの批判を受けることになったシゲルスの立場を吟味しておくことにする。

3) 哲学的論究の自律性

本節の1)では、シゲルスが「アリストテレスの見解をただ復唱しているだけである」といった意味で哲学的探求を行っているとするテキストが見いだされることを確認した。そこでは、このことの確認だけでは二重真理への対処の理解としては不十分であるとしておいた。しかし、それではなぜアリストテレス、あるいは哲学者たちの見解をそれほどまでに徹底して吟味しているのかという、シゲルスの意図あるいは哲学探究の意義の問題は残されていることになる。次の『形而上学問題集』のテキストは、生成消滅しない事物の存在に関して、アリストテレスが誤謬を犯していることを確認したすぐ後に記されているものである。

だが、哲学を覆い隠すのはよいことではない。だから、ここでアリストテレスの意図するところが真理に反するのではあっても、それを隠すべきではないのである⁽²²⁾。

de facili errat, et ideo non debet see multum apodiare super rationem suam in talibus, licet multi iuvenes nimis cito credant, ad pauca inspicientes.

⁽²²⁾ Sigerus de Brabantia, Quaestiones in metaphysicam (édition revue de la reportation de Munich) III, 15, p.132, 87-88: sic autem velare philosophiam non est bonum: unde non est

この「覆い隠す」や「隠す」という用語が正確に何を意味しているのかは十分に明らかではない。しかし、次の同様のテキストを見てみると、多少はその意味するところを捉えることができるであろう。

また、ある人々は哲学者〔アリストテレス〕は世界が端的な意味で永遠であるということや同様のことを意図しているわけではないと言ってそうしようとしたのであるが、信仰に属することがらのために哲学者の意図するところを覆い隠してはならない。というのは、すでに言われたように、哲学者の意図を信じるための方途とは人間の理性であり、信仰に属することを信じる方途とは別だからである⁽²³⁾。

シゲルスはアリストテレスの哲学を人間理性に固有の仕事として、その外部に位置する信仰とまったく別のものであるとする。確かに、2) で見たように、人間の理性というものは脆弱で多くの誤りを犯す。アリストテレスであってもそうであることをシゲルスは承認する。そうであるとしても、哲学というものはその外部の要素によって自己の守備範囲と原理とを放棄すべきものではないと考えられているのである。キリスト教の教えと哲学とは単に別の知であるというだけにとどまらず、哲学がキリスト教の教えの領域に入り込みそれを論証しようとしたりすることが不可能であり禁じられているだけではなく、キリスト教の教えによって哲学の方が侵入を受けて変質することをも排さなければならないのである。逆のことも言えることは次の引用からも了解できる。そのテキストでは、アリストテレスにおいて形而上学が神学とも呼ばれていることと連関して、「聖書という神学と哲学の一部である神学とはどのように相違するの

hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria veritati. ただ、このミュンヘン写本にはこの箇所の前にテキストの抹消や欠落があって、正確な文脈を捉えることは難しい。

⁽²³⁾Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in metaphysicam* (édition revue de la reportation de Cambridge) III, 15, p.110, 81-85: Propter etiam ea quae fidei sunt non est velanda intentio Philosophi, sicut quidam voluerunt, dicentes Philosophum non intendere mundum simpliciter esse aeternum, et alia huiusmodi. Via enim credendi intentionem Philosophi est ratio humana, et alia est via ad credendum quae sunt fidei, ut dictum est.

か」が問われ、考察方法、考察対象、普遍性、確實性、実践的性格の有無、知恵である程度の六つの観点で両者が相違することが確認された後に、次のように言われるのである。

今述べられたことから、次のことが明らかである。かの学問的知識〔聖書としての神学〕においてすべてのことにおいて論証的方法において議論をしようとする人々は、もっとも悪しき仕方議論をしようとしていることになる。なぜなら、論証の原理とは感覚、記憶それに経験という方途によって知られるものでなければならないが、かの学問的知識の原理は、既に見たように、神の啓示によって知られるものだからである⁽²⁴⁾。

このテキストにおける「かの学問的知識においてすべてのことにおいて論証的方法によって議論をしようとする人々」、その前に引用したテキストにおけるアリストテレスの意図を覆い隠そうとした「ある人々」は、その両方ともがトマス・アクィナスの立場をつよく示唆するものであろう⁽²⁵⁾。本論文第4章において検討することになるが、アクィナスは神学が哲学を使用することの可能性と有益さをはっきりと了承しているという意味で、この二つの知の形態の相互浸透を認めている。このような関係をシゲルスは認めない。哲学は、たとえ不完全であるとしても、あくまで理性の方途による知の形態として自律していなければならない。そして、このように哲学を限定的に捉える点にこそ、神学者たちからその哲学が非難された根底的な理由があるとみることができるのである。

では、本章の1節で述べた二重真理への対応策のなかで、シゲルスはどの立

⁽²⁴⁾ Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in metaphysicam* (édition revue de la reportation de Vienne) VI, 1, p.361, 89-93: Ex quibus iam dictis apparet quod pessime volunt procedere illi qui in illa scientia volunt procedere in omnibus modo demonstravo. Principia enim demonstrationis debent esse nota via sensus, memoriae et experimenti. Principia autem illius scientiae nota sunt, ut visum est, per revelationem divinam.

⁽²⁵⁾ cf. [Putallaz et Imbach], pp.137-142.

場を取っているといえるであろうか。再度確認すれば、彼はキリスト教の教えと哲学のもたらす結論的知識とが実質的に対立しており、しかも同時に真理であるという（P1）も、哲学がどんな場合でも原理からの必然的結論を見いださうということを前提している（P2）と（P3）も認めないであろう。もちろん（P2）のように、哲学は必然的に結論を導くのでキリスト教の教えが偽であるという極端な合理主義は取らず、むしろ哲学あるいは人間の自然本性的理性の脆弱さを承認する。さらには、（P3）のような信仰主義にも立たないのは、人間理性の脆弱さが哲学自体の内部で確認されることによって、哲学の及ばない信仰の領域の存在が認められることになる。つまり、信仰の内容そのものが不合理であること自体を哲学が明示できないことを、哲学が了解することになる。それゆえ、先の4つの対応策のうち（P4）の対立を「何らかの仕方で緩和する」方策が取られていることになる。シゲルスの場合には、この緩和策は哲学の提示する知の蓋然性を容認することによる。世界の永遠性という論点を例にとれば、端的な意味での真理がキリスト教の教えの側にあることは、哲学それ自体がその論点について蓋然的な結論しか得られないことを理由に承認されるのである。それにしても、哲学の内部では世界は永遠であるという命題の方が、真理ではないとしても、永遠でないという命題よりも蓋然性が高いということは依然として認めなければならない。この意味で対立がまったくなくなるとは考えられていないが、真理と真理の対立、蓋然性と蓋然性の対立ではなく、真理と蓋然性との対立という「ねじれ」というものによって、哲学とキリスト教の教えの間の齟齬は緩和されているのである。

3節 ダキアのボエティウスの立場

ダキアのボエティウスとは何者であったのか。中世哲学史上でもマイナーと言ふべきこの哲学者は、最近では文法学の様態論の初期の理論家として研究の対象となっている。しかし、研究史の上ではルナン以来、ブラバンティアのシゲ

ルスとならぶ「ラテン・アヴェロエス主義者」の頭目として重要視されてきた。最近ではアラン・ド・リベラらによってもボエティウスの立場は検討の対象とされている。しかし、彼の人生の詳細は同僚シゲルスに比しても不明な点が多いし、彼の思弁文法学の詳細を論じる用意も私にはない。しかし、前節で見たように、シゲルスの哲学に対する立場の表明は多くの著作にまたがって断片的であると言ってよいのに対して、ボエティウスの場合は、その著作『世界の永遠性について (*De aeternitate mundi*)』と『最高善について』を中心として検討することによって、その哲学の本性についての捉え方をかなりはっきりと知ることができるのである。そこで以下では、『世界の永遠性について (*De aeternitate mundi*)』という著作を中心に彼の立場をみることにし、『最高善について (*De summo bono*)』によって補完すべきことを付け加えることにしたい。

1) 『世界の永遠性について』の議論構成

さて、1270年前後に著されたと考えられている⁽²⁶⁾『世界の永遠性について』という小論は、アリストテレス自然学が当時のキリスト教世界に投げかけた問題、すなわち世界は時間的な始まりを持つかどうかという論点を集中的に論じたものである。その意味では当時の誰もが論じた特定の論点についての論考であると言える。そして、この個別の論点に対するボエティウスの結論的な立場は明瞭であり、次のように述べられている。

既に明らかにされたように、結論が理性によって示されうるような問題であって、哲学者が理性によって可能である限りにおいて討議し決定を下すべきでないような問題は一つもない。ところが、第一の運動と世界とが新しいということを理性によって示しうるような哲学者はいない。上記の

⁽²⁶⁾cf. *Boethii Daci Opera Topica-Opuscula*, vol. VI, pars II, *Opuscula*, ed. by Nicolaus Gregorius Green-Pedersen, Copenhagen, 1976. (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevii* VI, II.), pp. XXI-XXII.

ことから明らかなように、自然学者も数学者も形而上学者 (divinus) もできないからである。それゆえ、人間の理性によっては第一の運動や世界が新しいということは示され得ない。さらにまた世界が永遠であることも示され得ない。なぜなら、こんなことを論証できるような者は神の意志の形相を論証しなければならないことになるからであるが、いったい誰がそれを見出しうるであろうか⁽²⁷⁾。

実はこの結論だけ取り出すならば、実はトマス・アキナスのこの問題に対する結論と基本的には一致している⁽²⁸⁾。しかし、ここで問題にしたいのはこの特殊な論点それ自体についての検討というよりは、上記のような結論が導き出されてくる基本的なボエティウスの立場である。というのは、このような結論を持つこの小論の冒頭で次のように語られているからである。

私たちは世界の永遠性に関して、キリスト教信仰の主張とアリストテレスや幾人かの他の哲学者たちの主張とを調和せしめんことを欲している。そして、そうすることで信仰の主張が堅く保持されることを欲している⁽²⁹⁾。

また、自分自身の解答を述べる箇所の末尾では、この冒頭の目標が達成されたことが以下のように確認されている。

⁽²⁷⁾ Boethius, *De aeternitate mundi*, p.355, 548-558: Nulla est quaestio cuius conclusio potest ostendi per rationem, quam philosophus non debet disputare et determinare, quantum per rationem est possibile, ut declaratum est. Nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis nec mathematicus nec divinus, ut patet ex praedictis. Ergo per nullam rationem humanam potest ostendi motus primus et mundus esse novus; nec etiam potest ostendi quod sit aeternus, quia qui hoc demonstraret, deberet demonstrare formam voluntatis divinae, et quis eam investigabit?

⁽²⁸⁾ cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.46, a.2. また、1270年代におけるこの論点全体については [Dales 1990] の第8、9章を参照。

⁽²⁹⁾ *ibid.*, p.335, 6-9: ... volentes sententiam christianae fidei de aeternitate mundi et sententiam Aristotelis et quorundam aliorum philosophorum reducere ad concordiam, ut sententia fidei firmiter teneatur, ...

こうして、上記のことがらが注意深く吟味されるならば、キリスト教信仰と哲学との間には世界の永遠性に関して何の矛盾もないことは明白である。それは、キリスト教信仰と哲学との間に表面的には齟齬があると思われるような、また余り注意を払わずに考察する人びとにとっては齟齬があると思われるような他の諸問題において、われわれが神の助けを得ながら明らかにしようとしているが、それと同じことなのである⁽³⁰⁾。

この引用でも明らかなように、この著作は単に世界の永遠性という一つの論点についての立場の提示というにとどまらず、哲学と神学（キリスト教信仰）とのあいだの一般的な意味での「調和」、あるいは少なくとも「齟齬のなさ」を示そうとするものでもある。われわれはこの著作の中に哲学的議論というものを、信仰という特別な形態を含めた人間の知の一般的な配置図のなかでどのように位置づけるのかというメタレベルの議論を見いだすことができると期待できるのである。

そして、哲学とキリスト教信仰のあいだの無矛盾性という問題に関して、この著作に見いだせるボエティウスの原理的主張は次のようにまとめることができる。

(1) 学問的知識とは理性に依拠して結論されたことがらであり、信仰は奇跡に依拠する⁽³¹⁾。

(2) 理性的に討議可能なことがらのすべてについて哲学者が結論を導く⁽³²⁾。

⁽³⁰⁾ *ibid.*, p.356, 579-584: Sic ergo apparet manifeste quod nulla est contradictio inter fidem christianam et philosophiam de aeternitate mundi; si praedicta diligenter inspiciuntur, sicut etiam manifestabimus deo auxiliante in ceteris quaestionibus, in quibus fides christiana et philosophia superficietenus et hominibus minus diligenter considerantibus videbuntur discordare.

⁽³¹⁾ *ibid.*, p.335, 18-p.336,21: sententia enim philosophorum innititur demonstrationibus et ceteris rationibus possibilibus in rebus de quibus loquuntur; fides autem in multis innititur miraculis et non rationibus; ... cf. *ibid.*, p.364, 805-809.

⁽³²⁾ *ibid.*, p.347, 314-318: Primo hic diligenter considerandum est quod nulla quaestio potest

- (3) 哲学はすべての事物の自然本性を教示する⁽³³⁾。
- (4) 学芸に携わる人（学芸家）は自己の学知の原理からしか、何らかの知識を生み出したり、それを承認したり否定したりすることはできない⁽³⁴⁾。
- (5) 自然本性は事物の究極的な第一原理ではなく、自然的事物の第一原理である⁽³⁵⁾。

そして、ボエティウスはこれらの原理的テーゼから、自然学者が世界の永遠性も世界が時間的な始まりを持つこともどちらも導き出すことができないという結論を引き出すのである。その理由を確認すると次のようになるであろう。すなわち、学芸家としての自然学者は自分の携わっている学問の原理からしか結論を導き出し得ない（4）から、自然学の対象である自然的事物が自然的事物である限りでの原理である自然本性にのみ依拠しなければならない（5）。だから、自然学者は自己の原理に依拠することによっては世界が始まりを持つものであることを「示す（ostendere）」ことができない。それは自然学が考察の対象とするのは質料を前提とした生成消滅（generatio et corruptio）であって、創造（creatio）は何らかの変化（transmutatio）ではあっても生成ではないからである。つまり、自然学者は創造を考察する（considerare）ことはできないのである⁽³⁶⁾。そして、この創造というはたらきを考察できないということは、「自然

esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debet disputare et determinare, quomodo se habeat veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendere potest. cf. 本節注 (27)

⁽³³⁾ *ibid.*, p.347, 320-322: Philosophus autem omnium rerum naturas docet; sicut enim philosophia docet ens, sic partes philosophiae docent partes entis, ut scribitur IV Metaphysicae, et de se patet.

⁽³⁴⁾ *ibid.*, p.347, 335-p.348, 336: quod nullus artifex potest aliquid causare, concedere vel negare nisi ex principiis suae scientiae.

⁽³⁵⁾ *ibid.*, p.348, 336-339: quod quamvis natura non sit primum principium simpliciter, est tamen primum principium in genere rerum naturalium, et primum principium quod naturalis considerare potest.

⁽³⁶⁾ *ibid.*, p.350, 399-409: Ex hoc etiam contingit manifeste, si quis diligenter inspexerit quae

学者は世界が新たなるものであることを措定する (ponere) ことができない」とも言い換えられている⁽³⁷⁾。そしてこれは、先の (4) の原則によって、自然学固有の原理に依拠することによっては、「世界が始まりを持つ」という知識を自前で獲得することができないということを意味する。

しかし、自然学者は以上のように創造を考察の対象としないという否定的な見方だけではなく、ボエティウスにはより強い主張がこめられていると思われる。というのは、世界が始まりを持つということをキリスト教の教えが真理としているならば、それを否定している自然学者はやはり偽なることを語っているのではないのか、という反論に対して次のように述べるからである。

これに対しては次のように言うべきである。＜第一の運動と世界は新しい＞ということと、もう一方の＜それらが自然的諸原因と自然的諸原理によって新しいものではない＞ということとは同時に成り立つ。それと同様に、人が注意深く吟味するならば、＜世界と第一の運動が新しい＞ということと＜世界と第一の運動が新しいということを否定している自然学者が真なることを述べている＞ということとは同時に成り立つ。なぜならば、自然学者が世界と第一の運動が新しいということを否定するのは、自然学者としてだからであり、自然学者として否定するというのは、それが新しいことを自然本性的諸原理によって否定することなのである。実際、

iam diximus, quod naturalis creationem considerare non potest. Natura enim omnem suum effectum facit ex subiecto et materia. Factio autem ex subiecto et materia generatio est et non creatio. Ideo naturalis creationem considerare non potest. Quomodo enim naturalis illud considerat ad quod sua principia non se extendunt? Et cum factio mundi sive productio eius in esse non possit esse generatio, ut de se patet, sed est creatio, ex hoc contingit quod in nulla parte scientiae naturalis factio mundi sive productio eius in esse docetur, quia ista productio naturalis non est, et ideo ad naturalem non pertinet.

⁽³⁷⁾ *ibid.*, p.350, 394-398: Si ergo naturalis non potest secundum sua principia poneremotum primum novum, ergo nec mobile primum, quia mobile causaliter praecedit motum, cum ipsum sit aliqua causa eius. Ergo nec naturalis potest ponere mundum novum, cum mobile primum non praecessit mundum in duratione.

自然学者である限りでの自然学者が否定したり承認したりすることはなんでも、それを自然本性的諸原因と諸原理とによって否定したり承認したりしているのである。だから、世界と第一の運動が新しいものではないと自然学者が述べる結論というのは、絶対的に捉えれば偽である。しかしながら、自然学者がその結論をそこから引き出している諸根拠や諸原理とその結論が関係づけられるならば、それらから帰結しているのである。というのも、＜ソクラテスは白い＞と語る人と＜ソクラテスはある点では白い＞ということ否定する人がいると、両者はともに真なることを述べているということとをわれわれは知っている。それと同じように、＜世界と第一の運動とは新しい＞、＜最初の人間が存在した＞、＜人間は数的に同じものとして生き返る＞、＜生成する事物が生成なしに生じる＞と述べるキリスト教徒は真なることを述べている。ただ、このことは自然本性的原因の力よりも大きな力のある原因によって可能となっていることが承認されているのである。他方また、自然学者がこのことは自然本性的諸原因と諸原理によっては可能ではないと述べるときにも真なることを述べているのである。というのは、自然学者とは自然本性的諸原理と諸原因とによらなければ何事も承認したり否定したりしないものだからである。それは、文法学者としての文法学者も文法上の諸原理と諸原因とによらねば何事も否定したり承認したりしないのと同じである。そして、自然学者は自然本性的諸原因の力だけを考察することによって＜世界と第一の運動とはその力によれば新しくはない＞と述べ、キリスト教信仰は自然本性以上の上位の原因を考察することによって＜世界はその原因によって新しいものであることができる＞と述べるのであるから、両者が何らかの点で矛盾しているということにはならないのである。こうして二つのことが明らかである。一つは、世界の永遠性に関して自然学者はキリスト教信仰と矛盾していないということである。もう一つは、世界と第一の運動が新しいということは自

然本性的諸根拠によっては示されえないということである⁽³⁸⁾。

長々と引用したが、このテキストの主張するところは次のように整理することが出来るであろう。

(T1) 自然学者としての自然学者は世界が始まりをもつものであることを否定する。

という主張は、

(T1') 世界が新たなるものであることを否定する自然学者は真なることを述べている。

と言い換えられる。そしてこの主張と

⁽³⁸⁾ *ibid.*, p.352, 461-p.353, 492: Dicendum ad hoc quod sicut simul stant motum primum et mundum esse novum et tamen non esse novum per causas naturales et principia naturalia, sic simul stant, si quis diligenter inspiciat, mundum et motum primum esse novum et naturalem negantem mundum et motum primum esse novum dicere verum, quia naturalis negat mundum et motum primum esse novum sicut naturalis, et hoc est ipsum negare ex principiis naturalibus esse novum. Quicquid enim naturalis secundum quod naturalis negat vel concedit, ex causis et principiis naturalibus hoc negat vel concedit. Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum < non > esse novum accepta absolute falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur. Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album, et qui negat Socratem esse album secundum quaedam, uterque dicit verum. Sic verum dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et eundem numero, et rem generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior, quam sit virtus causae naturalis. Verum etiam dicit naturalis qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus, nam naturalis nihil concedit vel negat nisi ex principiis et causis naturalibus, sicut etiam nihil negat vel concedit grammaticus secundum quod huiusmodi nisi ex principiis et causis grammaticalibus. Et quia naturalis solum considerans virtutes causarum naturalium dicit mundum et motum primum non esse novum ex eis, fides autem christiana considerans causam superiorem quam sit natura dicit mundum posse esse novum ex illa, ideo non contradicunt in aliquo. Sic ergo patent duo: unum est quod naturalis non contradicit christianae fidei de aeternitate mundi, et aliud est quod per rationes naturales non potest ostendi mundum et motum primum esse novum.

(T2) 世界が新なるものである。

とは両立するとされているのである。「ソクラテスは白い」という命題と「ソクラテスは頭の観点で白くない」という命題が矛盾しないように、その二つの命題は矛盾しないというのである。

つまり、本節64ページの原理(4)は極めて厳格に守るべき原理であって、自然学という或る特定の学問領域において考察を行おうとする者は、あくまで自然学の原理に忠実でなければならず、その限りでは「世界が新たなるものである」ということを否定しなければならないのである。先の(T1')の表現に従えば、「自然学では」という限定が付されるならば、「世界は新たなるものではない」という命題はあくまで「真理」だと認めるのである。もちろん、上記の引用テキストでは、それが「絶対的な意味では偽である」ことは承認されている。つまり、上の二つの命題は

(T2') 絶対的な意味では、〈世界は新たなるものである〉は真である

(T1'') 自然学者にとっては、〈世界は新たなるものである〉は偽である

と言い換え得る。そしてこの「絶対的な意味」とはもちろん「キリスト教の信仰の措定する」ことであることは言うまでもない。だから、(T2')は、

(T2'') キリスト教徒にとっては、〈世界は新たなるものである〉は真である

となる。この(T2'')と(T1'')がまさに、1277年の断罪の序文で「二重真理説」という途方もないレッテルをつけられた理由であると考えられる。しかし、ボエティウスによれば、この二つの命題の間に何の矛盾もないことは、「それを理解していない者たちを除いて」、「注意深く吟味されるならば」誰もが承認することだとされるのである⁽³⁹⁾。

⁽³⁹⁾ cf. *ibid.*, p.335, 17-18: nam eorum sententia in nullo contradicit christianae fidei nisi apud non intellegentes;... p.356, 579-581. 本節注(30)参照。なお、『世界の永遠性について』の

さてこのようなボエティウスの議論をどのように見るべきであろうか。以上のボエティウスの議論そのものは首肯できるものであるように見える。＜世界は新たなるものである＞という命題は、「キリスト教徒にとっては」「自然学者にとっては」という条件を含んで考察するならば、そこには端的な意味での論理的矛盾はない。1277年のタンピエの禁令序文での「彼らはそれが哲学によれば真であるが、カトリックの信仰によればそうではないと言っている。あたかも対立する二つの真理が存在するかのように」⁽⁴⁰⁾という非難の前半は（「哲学」を「自然学」に置きかえれば）ボエティウスも認めるであろうが、後半の「対立する二つの真理が存在する」ことは決して認めないし、前半と後半とを結びつけること自体が論理的な誤りであると言うことであろう。

2) 哲学者とキリスト教徒の間

以上のボエティウスの議論が言おうとしていることは理解できるにしても、その議論の全体が完璧な首尾一貫性を持っているとは言えないと私には思われる。それは本節64ページで掲げた原理的立場(1)と(4)との関係についての疑問である。(4)は学問の区別は存在者の類の相異に対応するというアリストテレス的な学問の見方を述べたものである。そこでは「学芸家(artifex)」と呼ばれているが、これは(1)でいうところの「学問的知識」に携わる人間のことであり、その理性に依拠する学問的知識は「信仰」と区別されていた。これは先の(T1'')と(T2'')との区別に対応している。しかし、「キリスト教徒」であるということは様々な「学芸家」の中の一つではないことは明らかであろう。例えば「幾何学者と数論の学者の間の区別」と「自然学者とキリスト教徒の間の区別」は同列には語り得ないのではないか。つまり、(4)による区別をより根

末尾には、「だが、高貴のうちにある人であれそうでない人であれ、これほど難しいことを理解できない人があれば、その場合には知者に従いキリスト教の律法を信じるということになる」と、タンピエとその周辺に向けられたかのような辛辣な言葉を吐いている。cf. *ibid.*, p.366, 848-850.

⁽⁴⁰⁾本論文第1章3節参照。

本的な原理的立場として、その上で(1)をその一事例とボエティウスは見なしているのに、逆に(4)は(1)の提示する区別の一方である学問的知識にしか適用できないとも思われるのである。これは明らかな自家撞着ではないであろうか。

だが、その(1)で語られている「信仰」というものについて、もう少し詳細に吟味しなければならないであろう。信仰は「多くの点で奇跡に依拠する」とされていた。しかし、他の箇所では自然学の考察する対象との対比において、「自然よりも上位の原因を考察するもの (*fides christiana considerans causam superiorem quam sit natura*)」⁽⁴¹⁾とも語られている。これは原理的立場(5)を前提として、事物にとってそのものの自然本性を超える原因・原理つまりキリスト教の神を信仰が考察するということである。しかし、この「考察する (*considerare*)」ということは、(1)の「信仰は多くの点で奇跡に依拠する」ということとどのような関係するのであるかは明瞭には述べられていないのである。

そこで見ておかねばならないのは、ボエティウスが「形而上学」の内実をどのようなものと捉えていたかである。というのは、形而上学は「第一原理」としての神を何らかの仕方で「考察する」ものであるというのが、当時のアリストテレスの『形而上学』に対する解釈として通常のものであったからである。実際にボエティウスも『世界の永遠性について』において形而上学を「神的な存在者 (*ens divinum*)」について考察するものとし、形而上学者を「神的な者 (*divinus*)」と呼んでいる⁽⁴²⁾。つまり、信仰と形而上学とはともに神について「考察する」ということになる。しかし、残念ながらボエティウスは形而上学についての詳細な議論を、少なくとも『世界の永遠性について』においては展開してくれては

⁽⁴¹⁾ 本節注(38)参照

⁽⁴²⁾ *ibid.*, p.347, 324-326: ... *omnis enim quaestio disputabilis per rationes cadit in aliqua parte entis, philosophus autem omne ens speculatur, naturale, mathematicum et divinum. ibid.*, p.355, 551-554: *Nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis nec mathematicus nec divinus, ut patet ex praedictis.*

いない⁽⁴³⁾。そこで、別の小論『最高善について』の中で形而上学についてまとめた説明をしている箇所を見てみることにしたい。

そこでは次のような見解が主張されている。人間にとって可能な最高善とは、人間の最高の能力としての知性を、とりわけ真理を認識する能力としての観照的知性を実際に働かせることである。それが人間にとってその自然本性に即した在り方である。そのような真理の観照という活動をなし、そこに喜びを見出すのが哲学者である。ただ、観照の対象となるものが高貴であればあるほど、それに伴う喜びも大きくなる。だから、哲学者は「世界の内にある結果としてのもろもろの存在者とそれらの本性、さらにそれら相互間の関係を観照することを通じて、諸事物の最高の諸原因の観照へと導かれるのである。なぜなら、結果の認識はその原因の認識へとつながるからである。そして上位の原因とその自然本性といえども、さらに上位の原因を持つということを知ることによって、人は第一原因の認識に導かれるのである」⁽⁴⁴⁾。それでは第一原因に関して、上述のそれが存在することの認識のほか、哲学者はどのような内実を認識しているのであろうか。ボエティウスは次の4点を挙げる。それは第一原因

⁽⁴³⁾誤解のないように付言しておけば、『世界の永遠性について』が形而上学の原理に基づく議論を展開していないということではない。その著作の主文や異論解答でも様々な形而上学的議論が展開されている。だが、信仰との対比において自然学がその身分を確定されているのに比すならば、形而上学はその身分についての記述は欠落している、少なくとも不十分であるという印象は免れ得ない。

⁽⁴⁴⁾Boethius de Dacia, *De summo bono*, p.375, 176-183: Ideo philosophus speculando entia causata, quae sunt in mundo, et naturas eorum et ordinem eorum ad invicem inducit in speculationem altissimarum causarum rerum, quia cognitio effectuum est quaedam manuductio in cognitionem suae causae; et cognoscens causas superiores et naturas earum esse tales, quod necesse est eas habere aliam causam, inducitur in cognitionem primae causae.

の自己原因性⁽⁴⁵⁾、永遠性と不変性⁽⁴⁶⁾、他者に対する作出原因性⁽⁴⁷⁾、それに目的因性⁽⁴⁸⁾である。以上は第一原理つまり神についての哲学的すなわち形而上学的認識の核心をなすものと考えてよいであろう。形而上学は確かに第一原理としての神について、理性的な議論を展開することができるし、一定の認識を獲得できることをボエティウスは確信している。そして、当然のことながら、

⁽⁴⁵⁾ *ibid.*, p.376, 186-189: Philosophus etiam cognoscens et considerans quod necesse est hanc causam esse sibi ipsi causam essendi, hoc est aliam causam non habere; si enim in mundo nihil esset quod aliam causam non haberet, universaliter nihil esset.

⁽⁴⁶⁾ *ibid.*, p.376, 190-199: Considerans etiam quod necesse est hanc causam esse aeternam et incommutabilem, semper uno modo se habentem, si enim ipsa non esset aeterna, universaliter nihil esset aeternum. Et iterum cum quaedam in mundo sint entia nova, et unum novum non potest esse causa sufficiens alterius novi, ut ex se patet, sequitur manifeste quod omnia nova quae sunt in mundo universaliter sunt ex causa aeterna. Et causa etiam est incommutabilis semper uno modo se habens, quia transmutatio non est possibilis nisi in rebus imperfectis, et si aliquod est ens perfectissimum in mundo, dignum est quod hoc sit prima causa.

⁽⁴⁷⁾ *ibid.*, p.376, 200-208: Considerans etiam quod necesse est totum ens mundi, quod est citra hanc primam causam, esse ex ipsa, et quod sicut haec prima causa est causa productionis entium, sic et ordinationis eorum ad invicem et conservationis eorum in esse, quorundam secundum suum numerum et sine omni transmutatione, sicut substantiarum separatarum, et quorundam secundum numerum suum, tamen cum transmutatione, sicut corporum caeli, et quorundam secundum suam speciem tantum, sicut sunt illa quae sub orbe sunt, sicut sunt infimus gradus entium.

⁽⁴⁸⁾ *ibid.*, p.376, 209-225: Considerans etiam quod sicut omnia sunt ex hac prima causa, sic omnia ad ipsam ordinantur; nam ens illud in quo principium, a quo omnia, coniungitur fini, ad quem omnia, hoc est ens primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus. In hoc tamen ordine latitudo est, et entia, quae in hoc ordine primo principio magis sunt propinqua, sunt entia nobiliora et magis perfecta. Quae autem sunt in hoc ordine magis remota a primo principio, illa sunt entia magis deminuta et minus perfecta. Est enim hoc primum principium in hoc mundo sicut paterfamilias in domo et dux in exercitu et bonum commune in civitate. Et sicut exercitus est unus ab unitate ducis, et bonum exercitus per se est in duce, in aliis autem est secundum ordinem quem habent ad ducem, sic ex unitate huius primi principii est unitas huius mundi, et bonum huius mundi per se est in hoc primo principio, in aliis autem entibus mundi secundum participationem ab hoc primo principio et ordinem ad ipsum, ut nullum sit bonum in aliquo ente mundi, nisi sit ab hoc primo principio participatum.

この形而上学は自然学を超えた原理の認識であり、その扱う対象としては信仰の対象と同じなのである。実際にボエティウスは「これが哲学者たちによれば第一存在者であり、聖なる人びとによれば祝福された神なのである」⁽⁴⁹⁾と述べる。

だが、『世界の永遠性について』との関連で見ると、上述した第一原理・神の永遠性・不変性との対比で語られているのは「世界の中に存在する新たな存在者のすべて (*omnia nova quae sunt in mundo*)」が永遠なる原理を持たねばならないということまでであって、全体としての世界それ自体の新しさや第一の運動といったことには言及されていない。また、第一原理の作出因性は語られるが、その結果がどのような持続（永遠性や時間）を持つかについては何も触れられていない。これは周到な記述であると思わなければならない。つまり、『最高善について』では第一原理の「意志」に関わる言及はまったくなされておらず、『世界の永遠性について』でも第一原理が意志的に作用するものであることは（議論なしに）前提されてはいるものの、世界の創造作用と世界の持続の様態に関わっている、神の具体的な意志内容については次のように語られているだけであった。

同じく、世界が作られた時点において世界を産出することを永遠から意志していたということが神の意志の形相であったということを論証できない者は、世界が新しいということも世界が神の意志と共に永遠的であることも論証できない。なぜなら、意志されたものは意志している者から、意志の形相に従ってでてくるからである。ところが、神の意志の形相が永遠からそのようなものであったことを形而上学者は論証できない。実際、形而上学者はこれを論証できるなどと言うことは虚言であるばかりか、ほとんど狂気であると私は思う。実際、人間には、神の意志を完璧に見出しうる

⁽⁴⁹⁾ *ibid.*, p.376, 211- p.377, 213: ... hoc est ens primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus.

ような根拠などが、どこから得られるというのであろうか⁽⁵⁰⁾。

つまり、形而上学者は世界が神の意志によって造られたということは論証できるにしても、その神の作用が意志に基づいている以上、その原因としての神と結果である世界とのあいだに必然的な関係を見いだすことは決してできない。世界が時間的な始まりを持つように造ったのか、神とともに永遠であるように造ったのかはただ神の「意志の形相」によるのであって、そのさらなる根拠を探究することは原理的に不可能であるという意味で、形而上学による認識の不可能性をボエティウスは承認するのである⁽⁵¹⁾。

以上から、ボエティウスの言う形而上学は自然本性という原理に基づく自然学を超えた第一原理としての神的な存在を考察するものであることは確認できる。しかも、理性に依拠する学問的認識と見なされていることも確かである。ここから、同じ神を考察するとされる信仰が「奇跡に依拠する」ということの意味は、「神の個別的で具体的な意志内容に関わることがらに依拠する」というように広義に読める。つまり、既に創造されたものとして存在している自然本性に背反するという意味での奇跡のみではなく、自然本性の存在そのものを決定する創造行為をも含めていると見なければならない。いずれにしても、「信仰が

⁽⁵⁰⁾ Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, p.355, 538-547: Item, qui non potest demonstrare hanc fuisse formam voluntatis divinae, ut ab aeterno voluit mundum producere in hora in qua factus est, ille non potest demonstrare mundum esse novum nec coaeternum voluntati divinae, quia volitum est a volente secundum formam voluntatis. Sed metaphysicus non potest demonstrare talem fuisse formam voluntatis divinae ab aeterno; dicere enim quod metaphysicus possit hoc demonstrare, non solum figmento, sed etiam, credo, dementiae simile est; unde enim homini ratio, per quam voluntatem divinam perfecte investiget?, cf. *ibid.*, p.344, 251-p.346, 308. 本節註(27)参照。

⁽⁵¹⁾ 実はこの神の意志を根拠にした必然的論証の不可能性という立場は、シゲルスにも、それも初期のシゲルスにも見いだされる。『デ・アニマ第3巻問題集』第2問において、アウグスティヌスとアリストテレスが対比され、事物の固有の本性から考察するならば世界は永遠に存在していたとする方がより蓋然的でありアリストテレスの立場を取るべきだとする。しかし、そのアリストテレスの論拠も「必然的」ではないのであって、その最終的な理由は神の意志に帰されているのである。cf. Sigerus de Brabantia, *In Tertium de anima*, q.2, 64-99.

神を考察する」とされるにしても、それは啓示というこれまた個別的な神の行為に依拠することによるほかのない「考察」であって、形而上学的な考察との連続的な通路というものは断ち切られているのである⁽⁵²⁾。

だから、信仰は形而上学との対比において（自然学との関係は言うまでもなく）、全く非学問的なものと規定されることになる。「理性的根拠によって結論されているということを通じて保持されていることは、信仰ではなくて学知なのである」といった自明とも思われる言葉が繰り返されていることは⁽⁵³⁾、前述の「学芸に携わる人（学芸家）は自己の学知の原理からしか、何らかの知識を生み出したり、それを承認したり否定したりすることはできない」という原理的立場（本節 p.64）を形而上学者を含めた哲学者一般にまで拡張してみるならば、信仰と哲学との原理的相互独立性・相互不可侵性の強い主張であると見なすべきなのである。これは一面では、ボエティウスの意図したような哲学と信仰との無矛盾性の確保であるが、他面では信仰を完全に非学問化し哲学を狭い合理性の領域へと閉じ込めることでもあったことになる。

ボエティウスは＜二重真理説＞など主張してはいなかった。このことは今や常識でもあるし、以上の分析でも確認できたと考える。というよりも、ボエティウスの意図からすれば、哲学が自己に固有の限定された原理に忠実であることによって、キリスト教の信仰のもつ独自性をも明確にし、哲学と信仰とがそれぞれの場でそれぞれの在り方をすることを承認することが重要であると考えていたと思われる。その限りで信仰と哲学とを「調和」させることの可能性を保

⁽⁵²⁾ 以上のボエティウスによる形而上学の規定はアリストテレスのいう神学（θεολογική）としての在り方、つまり非質料的存在者を対象とするという側面を捉えたものである。しかし、周知のようにアリストテレスの形而上学には「存在者であるかぎりでの存在者（ὅν ἢ ὁν, ens inquantum ens）」を扱うものであるという別の規定が認められる。この一般存在論の面が捨象されていることが、特にキリスト教神学との関係においては重大な意味を持つことは間違いないであろう。しかし、この点に関するボエティウス自身の沈黙が意図的なものなのかどうかは測りがたい。

⁽⁵³⁾ *ibid.*, p.336, 21-22: quod enim tenetur propter hoc quod per rationes conclusum est, non est fides, sed scientia ... *ibid.*, p.357, 588. Si enim demonstrari possent, non esset fides, sed scientia.

持しようとしていたといつてよいと思われる。

だが、このようなボエティウスの立場は当時には受け入れられなかったと言つてよい。それは単に一部の頑迷で保守的な人々が大きな権力を持っていたからという外面的な事情の故だけではないであろう。むしろ、＜二重真理説＞というおよそ自分の意図に反する烙印を押されるだけの危険な内実を、ボエティウスの立場が含み持っていると思なされたからである。それは、信仰と哲学との「調和」を目指していたにしても、まずもつてその調和は否定的なものでしかなく、かつたからである。つまり、その両者は論理的な意味で「矛盾しない」ことが言われているに過ぎないのである。それに対して、キリスト教の側からいえば、人間の自然本性に基づいてなされるはずの哲学なる営みは、キリスト教の内部に位置づけられなければならないであろう。自然本性の作者は神だからである。さらには、キリスト教は本質的には単なる世界認識の道具などではなく、人間の救済という目的のためにこの世に存在している以上、「自然学の原理からすれば」「自然学者としては」といった限定をつけてものを語ることは、それだけでは無意味であると思なされるであろう。すなわち、キリスト教は救済へと秩序づけられた人間の全体的な在り方と分かちがたく結びついた知恵 (sapientia) であつて、哲学も何らかの仕方でその知恵の一部を形成するものでなければならないのである⁽⁵⁴⁾。これに対して、ボエティウスはキリスト教と哲学とは矛盾しないで、相互に独自の原理と領域を持つと言つて済ました顔をしていたのである。これはキリスト教の本質に対する根本的な敵対と思なされても仕方がないと言えるかもしれない。

4節 哲学とキリスト教の教えの分離主義

これまでいわゆる「急進的アリストテレス主義」の代表的論者としてのシゲルスとダキアのボエティウスの立場を、前者については知性単一説、後者につ

⁽⁵⁴⁾ これはボナヴェントゥラにおいて強調されることであるが、何らかの仕方でキリスト教の神学者たちの共通理解であつたと言えるであろう。

いては世界の永遠性という具体的な論点に触れながらも、タンピエの提起した「二重真理説」というテーゼとの連関において検討してきた。本章の最後に、彼らが哲学をどのような知的営みだと捉えていたのか、また、その哲学とキリスト教の教え・神学との関係がどのように設定されていたのか、そして、そこにタンピエらによって非難されるべき異端的特質が見いだされるのかどうかという点を整理しておきたい。

(1) 哲学は経験と自然本性的理性によって遂行されること

この点はシゲルスとボエティウスの両者において保持されていることは言うまでもなく、実は後に検討するように、アリストテレスの哲学が共通財産となっていたこの時代には、神学者を含めたすべての人々に共通されていた基本的な把握である。したがって、これだけでは特別に急進的アリストテレス主義を特徴づけることにはならない。

(2) 端的な真理はキリスト教の教えの側にあり、哲学による主張がそれと矛盾する場合には哲学的主張の方に制限を加えなければならないこと

この点はまさに二重真理説と直接的に関連するが、シゲルスとボエティウスが哲学とキリスト教の教えの両方を真理であると見なしているということは結局確認できないのである。だが、加えられる制限のあり方がこの両者の間で多少異なっているように思われる。すなわち、シゲルスの場合には、哲学の主張がキリスト教の教えと関連するような主題に関してだけではなく、哲学内部においても蓋然的なものに留まることを認めることによって哲学的知というものに制限を認め、そこから信仰に依拠すべきこと自体が何らかの根拠付けを得ていた。だが、ボエティウスでは、少なくとも検討したテキストによる限り、そのような哲学的主張の蓋然性を哲学的認識の内部から了承するのではなく、ある命題に「哲学的（自然学的）原理による限り」あるいは「超自然的原理による限り」という条件を付すことによって、両者の論理的矛盾を形式的に回避するにとどまる。

(3) 哲学はキリスト教の教えそのものの解明へと向かわないこと

この立場にはパリ大学学芸学部（1272年）の決定（神学的問題へ言及しないという要求）が重要な意味を持つことは確かであろうが、より本質的には上の（1）を厳格に適用した結論と言うべきであろう。そして、キリスト教の教えの解明と関わることに對する否定的なこの立場は、自然理性を越えた事象を解明することへと人間の自然本性的理性が不適格であることを率直に認めるという、いわば謙遜な態度であると言えることができるし、シゲルスたちの立場はそのようなものであると見なすことが適当であると思われる。しかし、同時にこの態度は哲学の自己閉塞であるとも見なしうるのである。肯定的に言えば、哲学がそれ自身の原理に忠実な自律した知であるとするものであるが、キリスト教の教えとの関係を断ち切る知の形態こそが哲学なのだという主張であるとも見なしうるものなのである。

さて、このような哲学に対する視座というものが、シゲルスたちの意図とは別に、キリスト教の教えの側からは危険視されたであろうことは間違いがない。それは哲学をキリスト教の教えから分離しようとするものと映ったに違いないからである。上記の（2）という哲学の不完全性を了承しながらも、それでも哲学は哲学の内部に留まるべきであるという主張として、急進的アリストテレス主義は捉えられた。つまり、（3）は謙遜な主張ではなく、キリスト教の教えとの没交渉可能な知の形態としての哲学というものを確立しようとしたと解釈されたと言ってよいのである。

このような急進的アリストテレス主義に対するタンピエによる断罪は、キリスト教の教えの側からすれば当然であるかもしれない。キリスト教の教えというものが、何か部分的なものではなく、人間の生の全体の理解とそのあるべき姿を示すものであるとするならば、哲学という部分的なものをそれだけで分離してしまおうとすることは、少なくとも結果的には、キリスト教の教えそれ自体の否定につながると見なされることになるであろうからである。そして、そのような批判の背景には、啓示を前提しその理解を目指す神学者の方にも、急進的アリストテレス主義者の提示する哲学の概念とは異なった哲学の姿がなけ

ればならないであろう。そこで次に、そのような神学者にとっての哲学というものの姿を、ボナヴェントゥラとトマス・アキナスという13世紀中葉の代表的スコラ神学者において見てみることにしたい。

第3章 ボナヴェントゥラと哲学

われわれは第1章での1270年代の禁令をめぐる歴史的考察において、ボナヴェントゥラが急進的アリストテレス主義者の登場した後の1267年以降に、フランシスコ会総長として行った講話において、彼らに対する批判を述べていることを見た。その場合、パリ司教による公的禁令・断罪とボナヴェントゥラの実際的な関わりについては確認することはできなかったが、それでも、ボナヴェントゥラのなした具体的な批判内容と1270年の禁令との照応関係から、背後にボナヴェントゥラの影響が認められることを示唆しておいた。彼は1270年代の反急進的アリストテレス主義の運動を支えた、いわば「保守的な」立場を保持していたものと考えられるのである。

そこで本章では、禁令に現れた具体的な論点にもふれざるを得ないにしても、ボナヴェントゥラが急進的アリストテレス主義者への批判をなさざるを得ないと考えるに至ったような、より根本的な理由を明らかにしたい。つまり、神学者ボナヴェントゥラにとって急進的アリストテレス主義とはいかなるものだと見えていたのか、どのような点が根本的に批判されるべきなのか。このことを吟味することによって、ボナヴェントゥラにとって「哲学」とはいかなるものと捉えられ、批判されているのかを見てみたいのである。

さて、ボナヴェントゥラは1250年から52年にかけてパリ大学神学部で『命題集』を講義しいくつかの討論を行ったのち、1257年2月にフランシスコ会総長に選出された。その後大学人としてではないが、パリのフランシスコ会修道院でさまざまな講話や説教を行い、神学者としての著作を残した⁽¹⁾。一般にボ

⁽¹⁾ ボナヴェントゥラの著作については、末尾の年表を参照。その年代については不明な点が残るが、ここでは [Bougerol], pp. x-xi に従った。

ナヴェントゥラ思想は前期の神学部教授としてのアカデミックな著作よりも、総長になってからの後期著作においての方がより保守的な色彩を強めていると見なされている。それに応じて後期になって、哲学を捉える視点もより厳しさを増していると考えられる。まさに急進的アリストテレス主義者という具体的な論敵の存在を眼前にして、アウグスティヌスの伝統を引き継ぐフランシスコ会総長の立場からは、哲学をより否定的に見るようになったのは当然であるかもしれない。しかし、後に確認されるように、私見ではボナヴェントゥラの哲学に対する見方は前期の主著『命題集注解』と後期の諸著作とで、根本的な相違はない。アリストテレスの諸著作が標準テキストとなりつつあった時期の神学部において、アリストテレスの諸概念を用いながら議論を進めることは当然のこととして避けがたかったであろう。実際に『命題集注解』ではアリストテレスが頻繁に引用されてはいる。だが、そのようないわば「装い」のもとに表現されている立場そのものは、根底的には哲学に対して否定的であると言ってよいように思われるのである。そこでまず、急進的アリストテレス主義者たちの姿がまだ明確ではなかった時期に書かれた前期著作における哲学観をみることから始めよう。

1 節 『命題集注解』における神学の本質規定

さて、ボナヴェントゥラの初期の主著『命題集注解』は、言うまでもなく神学の書である。彼の師の一人であったハレのアレクサンドルが、スコラ学の歴史の中で初めてペトルス・ロンバルドゥスの『命題集 (*Libri quattuor Sententiarum*)』を大学における神学教育の教科書として用いたのであり、1250年代になってボナヴェントゥラも同僚のトマス・アキナスと同様に、この書の講義をなし『注解』として残したのである⁽²⁾。したがって、この書は哲学そのものを正面から

⁽²⁾ 全集版の表題でも「注解 (Commentarius)」となっているが、実際にはロンバルドゥスのテキストの逐語的な解釈の部分よりも、アキナスの『神学大全』などと同じ「問題集 (Quaestiones)」の形式を取っている。アキナスの Manndonet 版では *Scriptum super libros Sententiarum* と

論じたものではないが、神学という学問との対比において、折に触れて哲学の学問としての身分や本性について言及をなしている。ということは、翻って言えば、ボナヴェントゥラにとっての哲学を見定めるためには、何らかの仕方で哲学と区別されている神学の本性に関する彼の立場をも確認する必要があることになる。その神学の本性を明確にするためには、

- (1) 信仰と神学とはどのように異なっているのか
- (2) 神学の学問性はどのように根拠づけられるか

という二つの論点を明確にしておく必要があるであろう。そのための考察を、『命題集』全体の「序文 (Prooemium)」にあたるロンバルドゥスのテキストへの注解部分（以下「序論」と仮に呼ぶこととする）の分析を通じて行おう（1節）。それを踏まえた上で、その神学と哲学との対比において、ボナヴェントゥラが哲学のどのような点に対して批判的なまなざしを向けているのかを検討する（2節）。

この「序論」でボナヴェントゥラは四つの問いを立て、「この書物」すなわち『命題集』の質料因、形相因、目的因、作出因を探るという体裁を取っている。すなわち、この書の「題材・主題 (subiectum, materia)」は何か（第1問）、「議論の様態 (modus procedendi)」はどのようなものか（第2問）、書かれた目的は「観想的なものか実践的なものか」（第3問）、そして誰が書いたと言えるのか（第4問）、である。ボナヴェントゥラ自身のものだと確認されるテキストによるかぎり⁽³⁾、以上の四つの問題は『命題集』という「この書物」に関する問いであって、「神学 (theologia)」に関わる探求であるとは断言できない。この四つの問題で「神学」あるいは「神学的 (theologicus)」という用語は全体で3

なっているが、やはり実態は「問題集」が中心である。

⁽³⁾ Quaracchiの全集版では明確な記載がないが、各問題に付された「タイトル」はボナヴェントゥラ自身によるものであるとは断定できない。なお、この部分については、須藤和夫氏による邦訳に裨益されるところ大であった。記して感謝したい。

カ所しか現れず、しかもそれはボナヴェントゥラ自身が支持する結論に反する論拠の中で用いられているのである⁽⁴⁾。とはいえ、『命題集』という書物でいかなることがなされているのか、すなわちこの書物の「主題が何であるのか」を論じた第1問を見る限り、これを「神学」の書物であると言ってよいとボナヴェントゥラが見なしていたことは明らかである。まず、この主題の問題を確認する。

ボナヴェントゥラは『命題集注解』という書物の主題として三つのを挙げる。一つは「神 (Deus)」、二つ目は「キリスト」、第三は「信じられ得ること (credibile)」である。もちろん、これら三者を主題とすると述べられるときの「主題」のとりえ方には区別がある。神が主題であるとされるのは、「すべてのものがそれを原理 (始まり)」とする「根元的原理 (principium radicale)」としてである。また、キリストはその存在のうちに神性と人間性の両方をいわば構成要素として含んでいるので、「統合的全体 (totum integrale)」として主題であるとされる。この二つを神学の主題として捉えることは伝統に属することであって、特別に目新しいことではないとされる⁽⁵⁾。また、第三の主題規定は「すべてのものが普遍的全体 (totum universale) へと還元される」ものとされるが、これを分離して表現する場合には、やはりアウグスティヌス以来の伝統的な「ものやしるし (res et signum)」が主題であるとされている⁽⁶⁾。しかし、ボナヴェントゥラ

⁽⁴⁾このように「神学 (theologia)」という用語の使用については、ボナヴェントゥラだけでなく、実はトマス・アキナスにおいても不確定な側面がある。『神学大全 (Summa theologiae)』と誰もが呼んでいる書物において、「神学」という用語はほとんど用いられていないのである。theologia は『神学大全』全体で 13 カ所で現れ、そのうちディオニシウスの書名や引用 4 回でアウグスティヌスの引用が 1 回なので、アキナス自身の用法として用いられているのは 8 カ所にすぎない。theologus という用語は同様に全体で 24 回現れるが、引用が 5 カ所であるが、残りのうち 14 カ所は第 2 部の 2 の第 7 問 2 項に集中している特異な場合である。それでも重要な箇所がアキナスの用法として残っているが、これについては後に検討することになる。ボナヴェントゥラのテキストにはコンピュータで検索する手段がないので、厳密に踏査することはできなかった。Quaracchi の全集には『命題集注解』の Indices があるが、そこで theologia の項として挙げられている箇所、ボナヴェントゥラ自身がその用語を使っているのではないものまで含まれており、校訂者の解釈と言うべきである。

⁽⁵⁾[Chenu 1942], c.3 を参照。

⁽⁶⁾この場合「しるし」とは、神の為す秘蹟であるとされる。

はこの第三の主題規定としてさらに、ものとしるしを全体として包括的に「一つの用語で」いえば、「信じられ得ること」と呼びうると主張するのである。この点にスコラ神学者としてのボナヴェントゥラの特徴が現れており、また、われわれの課題にとっても吟味すべき重要な主張なのである。

さて、この「信じられ得ること」という主題規定を述べているテキストを引用しておこう。

またわれわれは『命題集』の主題を] 一つの用語で名付けることもできる。その場合にはそれは「信じられ得ること (credibile)」となる。だが、これは信じられ得ることが「可知的なものの特質 (ratio intelligibilis)」へと移行している限りにおいてであり、このことは根拠の付加 (additio rationis) によってなされる。そしてこの意味で、固有な仕方では語るならば、これがこの書物における主題なのである⁽⁷⁾。

ここで語られる「信じられ得るものの可知的なものへの移行」というテキストは、信じられ得るものとして把握される内容が何らかの意味で変容を受け、その在りようを転換させることがあることを前提している。実際に、ボナヴェントゥラはこの信じられ得るものの区別を次のように記述している。

信じられ得るものが徳の対象であるのと、それが学知の対象であるのとは別の仕方においてなのである。すなわち、信じられ得るものは、そのうちに信仰がそれ自体のためにすべてにまして承認を与える「第一真理」の特質を有している限りにおいて、信仰の徳に属している。また、それが真理の特質の上に「権威」の特質を付加している限りにおいて、聖書の教えに属している。これについて、アウグスティヌスは『創世記逐語注解』において、「聖書の権威は人間的才覚の洞察よりも偉大である」と述べている。

⁽⁷⁾ Bonaventura, *Sent. Prooemium*, q.1, conclusio: Possumus et unico vocabulo nominare; et sic est *credibile*, prout tamen *credibile* transit in *rationem intelligibilis*, et hoc per *additionem rationis*; et hoc modo, proprie loquendo, est subiectum in hoc libro.

だが、真理と権威の特質の上に「証明可能性」の特質を付加している限りにおいて、眼前の書物の考察に属しており、そこではわれわれの信仰を証明する諸根拠が措定されるのである。この意味で、信じられ得るものについての信仰、聖書正典の諸書、それに眼前の著作『命題集』がどのように異なっているのかが明らかである⁽⁸⁾。

この区別はおおよそ次のように整理することができるであろう。キリスト教徒であるものは信仰という徳を持っており、その信仰の内容が真理であることを承認している。だが、それはあくまで信仰内容について何の正当化も経ていない単に「信じられ得るもの」というだけである。多くの平信徒は教会での説教だけによって、幼少の頃からの信仰内容を保持しているのかもしれない。それに対して、その同じ信じられ得ること・信仰内容が聖書の研究によって、確保されている状態が考えられる。第一の段階が神の各個人への内面的な働きかけ（恩寵）によって成立する信仰を通じて保持されていたのに対して、第二段階は信仰に加えて聖書の権威によって信じられ得ることが真として保持されている。これはいわゆる「聖書神学」を指示していると見てよいであろう。そして、さらにその上に信じられ得る内容が「証明可能性（*probabilitas*）」という特質を持つようになる第三の段階が措定される。信仰が保持し、聖書が権威付けをしている信じられ得ることがらは、それを証明する諸論拠が与えられるこ

⁽⁸⁾ Bonaventura, *Sent. Prooemium*, q.1, ad 5: alio modo est credibile obiectum virtutis, alio modo scientiae. Credibile enim, secundum quod habet in se rationem *primae veritatis*, cui fides assentit propter se et super omnia, pertinet ad habitum fidei; secundum quod super rationem veritatis addit rationem *auctoritatis*, pertinet ad doctrinam sacrae Scripturae, de qua dicit Augustinus super Genesim ad litteram, quod « maior est eius auctoritas quam humani ingenii perspicacitas » ; sed secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem *probabilitatis*, pertinet ad considerationem praesentis libri, in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram. Et sic patet, quomodo differenter est *fides* de credibili, et *libri* de canone sacrae Scripturae, et *praesens scriptura*.

とになる。これが『命題集』という書物でなされていることなのである⁽⁹⁾。

ここから、さしあたり「神学」という用語をボナヴェントゥラが積極的に用いておらず、あくまで『命題集』という「この書物」の主題は何かという表現を取ることで意味が了解される。すなわち、上記の三つの区別において、「聖書正典の諸書」を神学ではないとすることを避けたかったであろうと推測されるのである。上記引用文中に『創世記逐語注解』が挙げられているが、アウグスティヌスのこのような聖書注解のような書物を神学と呼ばないことは、*theologia* が「神についての言葉」であるだけでなく、「神の語った言葉」をも意味する以上、ボナヴェントゥラはそのような用語の矮小化を嫌ったのではないかと思われる。この点を彼は明確に語っているわけではない。しかし、後に確認することになるように、『命題集』においてなされる証明というものによって聖書の權威の持っている決定的な位置づけからも、十分理由のあることであると考えられる。そこで、上記の区別の第二段階を「聖書神学」と呼ぶとすれば、われわれが問題としたい第三段階は「理論神学」とでも呼ぶべきものであることになろう。だが、哲学なるものとの対比というわれわれの課題との関係で、以下では簡便のために、この『命題集』でなされるとボナヴェントゥラが認定している知的営みのことを「神学」と呼ぶことにしておこう。

さて、問題は神学だけが固有に持つとされる「証明可能性の特質 (*ratio probabilitatis*)」の意味するところは何なのかである。この問題のために見るべきなのは、「序論」の第2問題「『命題集』における形相因すなわち議論の様態はいかなるものか」である。ここでボナヴェントゥラは神学においてどのようなタイプの議論が用いられるのかを検討し、その過程で神学の本質規定をおこなってゆくのである。

そこで主として検討すべきなのは第4異論と第5異論への解答であるが、その前にこの問題の主文での議論を簡単に見ておく。ボナヴェントゥラは最初に

⁽⁹⁾ この *probabile*, *probabilitas* という用語の両義的な意味については、本論文第2章2節 p.54 注(15)を参照のこと。

「議論の進め方の様態はこの学知の目的に対応している」ことを確認し、その目的を「信仰の増進 *promotio fidei*」であるとする。そしてその目的のためには「推論的あるいは探求的 *modus ratiocinativus sive inquisitivus*」がふさわしいとされる。なぜならば、信仰にかかわる人間の在り方には三つが区分され、そのそれぞれの種類の人間の信仰の増進のためにその方法がふさわしいからである。

その三種の人間の在り方とは信仰に関して「敵対するもの」、「脆弱なもの」それに「完全なもの」である。第一の信仰に敵対するものに対して推論的・探求的方法がふさわしいのは明らかであろう。つまり、信仰を擁護・主張するために「カトリックのラチオや同種の適当なラチオ」を使用することで、敵対するものを撃退することができるからである。第二の脆弱な信仰を持つ者に対しては、「証明可能な論拠」を提示することによって信仰が強められることになる。最後に既に「完全な信仰を持つ者」にとっても、その完全な信仰によって「信じていることを知性認識すること」において、つまり探求の結果として信仰の示す真理を理解することにおいて、その人間は喜びを得ることができるからである⁽¹⁰⁾。

⁽¹⁰⁾Bonaventura, *Sent.*, Prooemium, q.2, conclusio: Dicendum, quod *modus perscrutatorius* convenit huic doctrinae sive libro. Cum enim finis imponat necessitatem his quae sunt ad finem; quia, sicut dicit Philosophus: «Serra est dentata, quia est ad secandum»; sic iste liber, quia est ad promotionem fidei, habet modum inquisitivum. Modus enim ratiocinativus sive inquisitivus valet ad fidei promotionem, et hoc tripliciter secundum tria genera hominum. Quidam enim sunt fidei *adversarii*, quidam sunt in fide *infirmi*, quidam vero *perfecti*. Modus inquisitivus valet primo ad confundendum adversarios. Unde Augustinus primo de Trinitate: Adversus garrulos ratiocinatores elatiores quam capciores rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei est utendum. Secundo valet ad fovendum infirmos. Sicut enim Deus caritatem infirmorum fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia. Si enim infirmi viderent, rationes ad fidei probabilitatem deficere et ad oppositum abundare, nullus persisteret. Tercio valet ad delectandum perfectos. Miro enim modo anima delectatur in intelligendo quod perfecta fide credit. Unde Bernardus: «Nihil libentius intelligimus, quam quod iam fide credimus».

以上の主文の議論を見て明らかなことは、神学が単なる信仰や聖書神学と対比してそれ固有の在り方として持っている「証明可能性」という学問的性格・ラチオが、あくまでも「付加的なもの」として、信仰・聖書を前提としていることである。信仰に関して「脆弱なもの」や「完全なもの」を「信仰の増進」の対象としている場合には、神学において証明を行なおうとする側も対象の側も何らかの信仰の保持を前提としていることは言うまでもない。また、信仰に「敵対するもの」を撃退することで「信仰の増進」をなそうとする場合には、その証明を行なおうとする側が既に保持されている信仰内容に基づいて行われるべきことも明らかであろう。そうであるとしたら、神学が行なう「信仰の証明」において働いている間の能力は、信仰の裏打ちを伴っているものでなければならないことになると思われる。

それゆえ、ボナヴェントゥラはこの問題の異論1、2、3で聖書の中に見られる「論証的方法を排除している」と解釈されるテキストについて、この聖書のテキストが排除している探求とは「好奇心にかられた探求 *perscrutatio curiosa*」なのであって、「献身的探求 *perscrutatio studiosa*」が排除されているわけではないというのである。この表現にも証明を求める探求それ自体が信仰の裏付けを伴ったものでなければならないことが現れている。

だが、神学あるいは神学者が信仰の裏付けを持ちながら議論をするということは、あまりに当然のことであると考えられるかもしれない。しかし、信仰内容と神学という「証明をおこなってゆく」理論的営みとの関係は、完全に分断することは不可能であるとしても、さまざまな捉え方が可能なのである。そのことは後にトマス・アキナスの神学の本質規定を検討するときに明らかとなる。今はボナヴェントゥラが神学と信仰内容との関係について、より理論的な説明をなしている異論解答4を見ることにしたい。

その第4異論の要点は次の点にある。聖書の語り方はアレゴリカルであったり物語的であったりするのであって、決して探求的なものではない。だが、神学は聖書に帰属するものであり、聖書の語り方と適合的でなければならないのであ

るから、神学は探求しながら議論をするべきではない、というものである⁽¹¹⁾。つまり、神学があくまで信仰と聖書に依拠するものである以上、聖書の語り方に合わせて論じるべきだというのである。この主張の前提となっているのは、聖書と『命題集』における神学とが全体として一つの知 (scientia) であるという考えである。この scientia はアリストテレスの言う厳密な学問的知識 (ἐπιστήμη) と簡単には同一視できないであろう。聖書そのものがこの名称で呼ばれている以上、聖書の記述そのものがただちに学問的知識とは見なしがたいからである。それゆえ、ここでは単に「知」とだけ訳しておく。しかし、この用語で示されている認知状態が、学問的知識と一体となり得るものとして連続的に捉えられてもいるのであって、その点にボナヴェントゥラの特質の一つが見いだされるのである。すなわち、聖書と神学との関係に「従属関係 (subalternatio)」を認めるのである。第4異論への解答の前半部分を見てみよう。

この議論の進め方は聖書に適合しないという反論がなされていることに對しては、次のように言うべきである。この書物は何らかの従属という仕方
で聖書に還元されるのであって、聖書を主要部分とする仕方
で還元されるのではない。信仰の擁護のために書かれた博士たちの書物についても同様である。このことは以下のようにして明らかである。というのは、部分を引き出すような限定であれば何でも学知の従属をもたらすというのではなく、何らかの仕方
で分離をもたらすような限定が従属をもたらすのである。たとえば、直線についての学知は幾何学に
従属しているとは言われず、そう言われるのは可視的線についての学知なのである。というのは、この限定によって何らかの仕方
で「幾何学とは」別の原理が引き出されているからである⁽¹²⁾。

⁽¹¹⁾ Bonaventura, *Sent.*, Prooemium, q.2, arg.4: Item, ratione ostenditur sic: modus procedendi in parte scientiae debet esse uniformis modo totalis scientiae; sed modus procedendi in sacra Scriptura est typicus et per modum narrationis, non inquisitionis: cum ergo liber iste pertineat ad sacram Scripturam, non debet procedere inquirendo.

⁽¹²⁾ Bonaventura, *Sent.*, Prooemium, q.2, ad 4: Quod obicitur, quod iste modus non com-

このボナヴェントゥラの反論は、聖書が全体で神学はその部分であるという異論の前提に向けられていることになる。ここで挙げられている例を用いれば、幾何学は確かに直線についての考察を含むが、だからといって「直線学」といったものが幾何学とは別の学問として存在し、幾何学に従属するとは言われない。聖書は神学が扱う内容を確かに含んでいるであろうが、聖書の内容の一部だけを扱うとは言えないのである。そうではなく、幾何学全体を前提としながら、幾何学的特質を目に見える線分に適用してゆく学問（たとえば光に関する光学がそうであろう）は、幾何学とは区別された独自の原理を持つと同時に、幾何学に従属している。神学の聖書に対する関係はそのようなものである。

それでは、その聖書と区別された神学独自の原理というものはどのように捉えられているのか。同じ異論解答の後半で次のように語られる。

それゆえ、聖書は信じられ得るものである限りでの信じられ得るものに関わるのであり、この書物は可知的なものとされたものとしての信じられ得るものに関わり、そしてこの限定は分離をもたらす — 「というのはわれわれが信じていることは権威に負っており、われわれが知性認識していることは理性に負っているのである」 — のであるから、そこから上位の学知と下位の学知とでは確実性の別の在り方があるのと同様に、聖書における確実性の在り方とこの書物における確実性の在り方とは異なっており、よって議論の進め方も別なのである。そして、従属している側の学知が欠陥がある場合には、従属させている側の学知のより大きな確実性に立ち戻るが、それと同様に、この教師〔ロンバルドゥス〕にラチオの確実性が欠けている時には、聖書の権威の確実性へと彼は立ち返っているのである。その聖

petit sacrae Scripturae; dicendum ad hoc, quod liber iste ad sacram Scripturam reducitur per modum cuiusdam subalternationis, non partis principalis; similiter et libri doctorum, qui sunt ad fidei defensionem. Quod patet sic: quia non quaelibet determinatio trahens in partem facit subalternationem scientiae, sed determinatio quodam modo distrahens. Nam scientia de linea recta non dicitur subalternari geometriae, sed scientia de linea visuali, quoniam haec determinatio quodam modo trahit ad alia principia.

書の権威の確実性はラチオのあらゆる確実性を凌駕しているのである⁽¹³⁾。

先の幾何学の例をもう一度取り上げてみると、純粋な幾何学は図形という対象を「数学的、つまり非質料的である限り」において論じるのに対して、光学という従属的幾何学は、光という「質料的対象において見いだされる限り」での図形の諸特質を論じると言ってよいであろう。それと同様に、聖書と神学とはともに「信じられ得るもの (credibile)」を対象としているとは言える。だからこそ、神学は聖書に従属している関係にあるとされるのである。だが、聖書の方はその対象を「信じられる得るものである限りにおいて」捉えているのに対して、神学は「可知的なものとされたものとしての信じられる得るもの」を扱う点で、聖書とは別の知であると見なされる得る、とボナヴェントゥラは言うのである。そして、先に第1問で語られていた「証明可能性の特質」とは、この「可知的なものとされたものとしての」知の内容を得ていることを意味していることは明らかであろう。

そして、この点にボナヴェントゥラが神学の学問的知識 (scientia) としてのあり方を認めていると言ってよいであろう⁽¹⁴⁾。しかし、この神学の学問性の確

⁽¹³⁾ *ibid.*: Quoniam igitur sacra Scriptura est de credibili ut credibili, hic est de credibili ut facto intelligibili, et haec determinatio distrahit — «nam quod credimus debemus auctoritati, et quod intelligimus, rationi» — hinc est, quod sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est in sacra Scriptura et aliis in hoc libro, et ideo alius modus procedendi. Et sicut scientia subalternata, ubi deficit, redit ad certitudinem scientiae subalternantis, quae maior est; sic etiam, cum Magistro deficit certitudo rationis, recurrit ad auctoritatis certitudinem sacrae Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis.

⁽¹⁴⁾ 一般に、13世紀以降の『命題集注解』では、この全巻の冒頭に神学が学問的知識であるかどうかを明示的に問題として提起することが通例となる。ボナヴェントゥラとほぼ同時期のトマス・アクィナスの『命題集注解』がすでにそうである。しかも、彼の師の一人であったアレクサンダー・ハレンシスの『神学大全 (Summa theologiae, Summa Halesiana)』でも冒頭は「神学の教えは学問的知識であるか」である。Tractatus Introductorius, Q.1, caput 1. Utrum doctrina theologiae sit scientia. (この著作がアレクサンダーの真作であるかどうかについては、現在でも決着がついていない。だが、多くの研究者が第3巻まではアレクサンダーの没した1245年までに成立していたことで一致している。また、彼の初期1220年代の真作であると考えられてい

保は、ボナヴェントゥラの場合には、あくまでも聖書への依存性を強く含意していることに注意しなければならない。つまり、確かに「可知的とされている」対象を扱うという点で、単に信仰によって内容に承認を与えているだけにとどまらない側面を神学が有していることは了承されている。しかも、上位の聖書のもつ知としての確実性と下位の神学が持つ確実性とが、別の種類の確実性であることも承認されている。それにも関わらず、神学の持つ確実性はあくまで下位のものであって、聖書の確実性の方が大きいと断定されている。その上で神学が持つ何らかの「理性による確実性」に欠けるところがある場合には、聖書の権威による確実性へと立ち返る必要性が強調されることになっている⁽¹⁵⁾。

とはいえ、この異論解答のテキストでは、神学に欠けるところがない場合には「信じられ得るものである限りでの信じられ得るもの」が「理解可能なもの」とされることになるのだという主張がなされていることは動かない。それでは、神学において成立する確実性と証明可能性はどのようにして成立すると考えられているのであろうか。この問いの答えるのが次の第5異論解答である。第5異論は神学の主題が「信じられ得るもの」であると第1問題で明らかにされたことを受けて、主題と議論の方法とは対応していなければならない以上、「理性を通じて議論するという様態」は神学にはふさわしくないと主張するものである。これに対してボナヴェントゥラは次のように解答している。

主題に適合していなければならないと反論されていることについては、適合してるのだと言うべきである。そして、信じられうることは理性を越え

る『命題集注釈 (Glossa in Quatuor libros Sententiarum)』の方には、神学が学問的知識であるかどうかといった議論は見いだされない。) ボナヴェントゥラが『命題集注解』で神学の学問性については、「その議論の方法」との関係で触れているだけで、別個の問題を立てていないという点は多少特異であり、そのことに彼の神学の本質把握の特徴を見ることができるかもしれない。しかし、この点の歴史的詮索はここでは割愛せざるをえない。

⁽¹⁵⁾ この点は後にトマス・アクィナスの神学の位置づけを見るときに検討するときに、両者の間にきわめて大きな対比を確認できることになるであろう。そして、アクィナスとの相違の根底的な理由が、下位の知である神学がそれへと還元される上位の知が、ボナヴェントゥラの場合にはあくまで「聖書」そのものとされている点にあることが明らかなのである。本論文4章1節参照。

ていると反論されていることについては、「獲得された学知」に関する理性を越えているのはその通りであるが、信仰と学知と直知という賜物によって高められた理性は越えていないのである。実際、信仰は同意するように高め、学知と直知〔の賜物〕は信じられていることが理解されるように高めるのである⁽¹⁶⁾。

この解答での最初の結論は端的である。「信じられ得るもの」という主題に「理性による議論」は適合する、というものである。つまり、信仰が同意し神学が探求している対象は「信じられ得るもの」と規定されるにしても、同時に理性による議論に適合したものなのである。しかし、その「理性」には、区別が必要である。その理性には「信仰、学知、直知」という神の恩恵としての賜物によって「高められていない」理性とそれによって「高められている」理性との二つの状態が区別されるのである。そして前者について、それが人間の自然本性的能力によって「獲得された学知に関する」と述べられている。この学知とは「高められていない理性」がその状態のまま「獲得することのできた学知」であり、そのようにして獲得された学知との関係では、そのような状態にある理性を信仰の対象は越えていることが是認されるのである。従って、信じられ得るものという神学の主題は理性一般を越えたものではないが、信仰によって高められていない理性を越えたものであることになる。逆に言うと、「信じられうるものとしての信じられ得るもの」から「理解可能なものとされている限りでの信じられ得るもの」への転換によって神学は可能となるのであったが、その場合の「理解可能性」とは、神の恩恵によって高められた理性にとっての理解可能性という限定を持っていたのである。

⁽¹⁶⁾ Bonaventura, *Sententia*, Prooemium, q.2, ad 5: Quod tu obiicis, quod debet convenire materiae; dicendum, quod convenit. Et quod obicitur, quod credibile est supra rationem; verum est, supra rationem quantum ad scientiam acquisitam, sed non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum; scientia et intellectus elevat ad ea quae credita sunt intelligendum.

さて、これまで哲学との関係を離れて、さしあたりキリスト教内部において信仰と神学とがどのように関係しているのかを見てきた。次のように整理することが可能であろう。まず、信仰あるいは聖書の教えと神学との間に「後者が前者を前提とする」という関係が見出される。すなわち、神学の持つ特質には信仰に属する「第一真理の特質」と聖書の教えに属する「権威の特質」がともに内属している。この点は特に問題がない。神学という人間の業が信仰を前提とすることは当然だからである。しかし、問題は神学はその上に「証明可能性の特質」を付加的にもっていることとされることである。信仰によって同意され聖書によって権威づけられている「信じられ得ること」を神学は証明する。というよりも、より具体的には人間の理性がそれを証明し、「理解可能性のラチオ」を付加してゆく。しかし注意しなければならないのは、この証明をなす理性が人間本性を規定しているだけの自然本性的理性ではないことである。証明することができ、信じられうることに理解可能性を付加するのは、その信じられ得ることに既に同意している信仰によって変質し高められている理性なのである。そしてこの「高める」のは神の賜物であるとされるから、証明は神の助けによらねばならないことになる。

よって、先に当然だとした「神学は信仰を前提とする」ということの意味は強い限定を必要とする。すなわち、神学者は信仰によって受け入れていることがらや聖書の示す教え（信じられ得ること）を対象として内容として前提し、あとは人間が自然本性的に所有している理性によってその内容を解釈するというだけではない。信仰と理性的な業としての神学が二つの分断された能力によってなされるわけではないのである。そうではなく、解釈し論証すべき内容を提示しているのはもちろん信仰であるが、それを解釈し論証する働き自体にも信仰の援助、つまり最終的には神の特別な恩恵による援助が伴わねばならないのであり、そのように高められた理性に対して初めて、信じられうることは理解可能なものとなると認定されているのである。

そこからまた神学がいかなる意味で学問的知識であるのかという論点についても、ある見通しがつけられる。既に分析したボナヴェントゥラのテキスト全体では、神学が学問的知識であることは既に前提されているように見える。学知というものの一般が「理解可能性」をもった対象を扱うものであるとすれば、神学はまさにそのような対象をもつと考えられていることは、いま述べた通りなのである。しかし神学が学問的知識であるのは「従属した学知」としてであった。そして、それが従属する相手は「聖書」とであるとされていたのである。光学は光学である限りが幾何学の提示する真理を不可疑のものとして前提しているように、神学は聖書を前提とする。このことによって下位に従属するものが学問的知識ではないということにはならない。しかも、「推論的・探求的」という違った議論の方法をもった、聖書それ自体とは区別された知の形態なのである。

しかしやはり「従属した下位の学問的知識」であるために、その確実性は上位の聖書の持つ確実性よりも劣ったものであると見なされている。だから、下位の学知の限界内で確実性が得られない場合には上位の聖書の提示する内容に立ち返らねばならない。このことは、信仰と神学の区別に関する先の考察を踏まえるならば、神の援助によって理性が「高められる」程度の相違によって、得られる確実性には多少があることを意味するであろう。つまり、理性が信じられうることについての確実な理解を得られないような高まりの場合には、神の直接の「真理提示」である聖書の権威に理性は服さねばならないのである。以上のように、ボナヴェントゥラにおいて神学は「理解可能性をもった内容を理性が証明する」ということと、聖書に従属したものであるということ、この二つの性格の故に「学問的知識」と呼ばれうるのである。

2節 哲学の不完全性とは何か

それでは、以上のように規定された神学は哲学とどのような関係を持っており、哲学はどのような知であると見なされているのであろうか。この問題をや

はり前期著作『命題集注解』において見てみることにしよう。このような関心のもとでその著作を眺めてみると、第3巻の第23区分と第24区分においてボナヴェントゥラが「信仰」概念を明確にしようとしている箇所が重要であることが分かる。その箇所で信仰という認知状態との対比において、哲学の本性についての多くの記述が見いだされるのである⁽¹⁷⁾。そこで、まず人間の持つ広義での知のありかた全般について、その知の「確実性」の観点から吟味されている「信仰は学問的知識よりも確実であるのか」と題された第23区分第1項4問の主文を見てみたい。

そこでは天国における神の明白な直視も *scientia* と呼ばれることがあるとして、この意味ではその *scientia* がこの世における信仰よりも確実であることが確認されたのち、次のように語られる。少し長いが引用する。

だが別の仕方では、この世において人が有している認識が学問的知識と呼ばれる。この認識も二つの仕方であり得る。すなわち、信仰が関わっていることに関する場合もあるし、それ以外の認識可能なことに関わっている場合もある。信仰が関わっていることに関する場合だとしたら、その場合には端的に言って信仰が学問的知識よりも確実である。それゆえ、信仰箇条のあるもの、例えば<神が創造主である>とか<神はあがない主である>といったことをある哲学者が推論によって認識したとしても、その哲学者は自己の学問的知識によっては、本物の信仰者が自分の信仰によって認識しているほどに確実に認識しているということは決してないであろう。

だが、それ以外の認識可能なものの認識に関わる限りでの学問的知識について語る場合には、信仰が学問的知識よりも確実である在り方もあるし、逆である在り方もあるのである。というのも、確実性には観想の確実性と

⁽¹⁷⁾ボナヴェントゥラは、トマス・アクィナスとはちがって、純粋な意味での哲学的著作を残してはいない。アリストテレスへの注解も書かなかったし、神学と完全に無関係の論考も残していない。したがって、ボナヴェントゥラの哲学に対する立場を知るには、このような神学との対比においていわば断片的に残されたテキストに依拠せざるを得ない。

信奉の確実性とはあるからである。そして、前者は知性に関わっているが、後者は情動に関わっているのである。そして、信奉の確実性について語る場合には、信仰そのものにおける確実性の方が学問的知識のハビトゥスにおけるよりも大きいのである。というのは、真なる信仰が信じている人に信じられている真理に対して信奉させる程度は、何らかの学問的知識がある人に知られていることに対して信奉させる程度よりも大きいことによる。実際、われわれの見るところ、真なる信仰者は議論によっても、拷問によっても、甘言によっても、自分たちの信じていることを口先だけであっても否定するように、傾かせることはできないのである。こういったことは、健全な精神を持った学問的知識を持つ人であれば、自分が認識していることに対しては、信仰の教えが嘘をつくなど命じているのでなかったら、行なわないようなことなのである。例えば、幾何学者が幾何学の何らかの確実な結論のために自分をあえて死に引き渡すとしたら、そのような幾何学者は愚かであろう。それゆえ、本物の信仰者は、たとえ哲学的学問的知識の全体を知っているとしても、たった一つの信仰箇条を知らないことよりもその学問的知識全体を失うことの方を選ぶのである。それほどまでに信じている真理を信奉しているのである。それゆえ、信奉の確実性に関しては、信仰が哲学的知識よりも確実であるというのが真であり、この確実性は敬虔による真理と教えとに関わるものなのである。

それに対して、観想の確実性について語る場合には、それは知性とただ真理であるということに関わっており、何らかの学問的知識における確実性の方が信仰におけるよりも大きいということを承認することができる。それは、人はあることについて学問的知識を通じて、いかなる意味においてもそれについて疑うことができず、何らかの仕方では信をおかないこともできず、心底においてもいかなる意味でも反対することのできないほどに確実に知ることができるということによる。このことは公理や第一諸原理の

認識において明らかである⁽¹⁸⁾。

このテキストの要点は次の点にある。ここでは「確実性」ということについて、二つの区分の基準が立てられている。一つは、その確実性が関わる対象が信仰に属する事柄であるかそうではない事柄であるという区別である。もう一つは、信奉の確実性と観想の確実性という認識者の心的状態としての区別である。それを表にすると以下のようなになるであろう。

⁽¹⁸⁾Bonaventura, *III Sent.*, dist.23, a.1, q.4: Respondeo. Alio modo dicitur scientia cognitio quam quis habet in via; et ista potest esse dupliciter: aut respectu illorum respectu quorum est fides aut respectu aliorum cognoscibilium. Si respectu illorum respectu quorum est fides, sic, simpliciter loquendo, certior est fides quam scientia. Unde, si aliquis philosophorum cognovit aliquem articulorum ratiocinando, utpote Deum esse creatorem vel Deum esse remuneratorem, nunquam ita certitudinaliter cognovit per suam scientiam sicut cognoscit verus fidelis per suam fidem.

Si autem loquamur de scientia secundum quod est cognitio aliorum cognoscibilium, sic quodam modo certior est fides quam scientia et quodam modo e contrario. Est enim certitudo speculationis et est certitudo adhaesionis; et prima quidem respicit intellectum, secunda vero respicit ipsum affectum. — Si loquamur de certitudine adhaesionis, sic maior est certitudo in ipsa fide quam sit in habitu scientiae, pro eo quod vera fides magis facit adhaerere ipsum credentem veritati creditae quam aliqua scientia alicui rei scitae. Videmus enim veros fideles nec per argumenta nec per tormenta nec per blandimenta inclinari posse ut veritatem quam credunt saltem oretenus negent; quod nemo sciens sanae mentis faceret pro aliquo quod cognoscit, nisi in quantum doctrina fidei dictat non esse mentiendum. Stultus enim esset geometra, qui pro quacumque certa conclusione geometriae auderet subire mortem. Unde verus fidelis, etiam si sciret totam scientiam philosophicam, mallet totam illam scientiam perdere quam unum solum articulum ignorare: adeo adhaeret veritati creditae. De certitudine igitur adhaesionis verum est fidem esse certiolem scientia philosophica, et hanc certitudo respicit veritatem et doctrinam secundum pietatem;(...)

Si autem loquamur de certitudine speculationis, quae quidem respicit illum intellectum et nudam veritatem, sic concedi potest quod maior est certitudo in aliqua scientia quam in fide, pro eo quod aliquis potest aliquid per scientiam ita certitudinaliter nosse quod nullo modo potest de eo dubitare nec aliquo modo discredere nec in corde suo ullo modo contradicere, sicut patet in cognitione dignitatum et primorum principiorum.

	信仰のかかわる対象	それ以外の対象
信奉の確実性	A	B
観想の確実性	C	D

まず、信奉の確実性 (*certitudo adhaesionis*) と観想の確実性 (*certitudo speculationis*) の区別について確認しておこう。ボナヴェントゥラ自身は主観的にこの区別を語っていないが、その意味するところは上記のテキストでの幾何学の事例で明らかとなる。すなわち、信奉の確実性とは人が或る認知対象を受け入れ、それを真として保持する強度の確実性のことである。そして、この確実性は認識者の単なる知性・知的な理解 (*intellectus*) に関わるのではなくて、認識者の情動 (*affectus*) に関わるとされている。それに対して、観想の確実性はただ知的な理解とそれが「ただ真理である (*nuda veritas*)」ということに関わって、それを疑ったり心の中で反対のことを考えたりすることができないという意味での確実性である。

さて、上に掲げたテキストでは、信仰のかかわる対象に関して一括して「信仰の方が学問的知識よりもより確実である」とされ、その後にはそれ以外の対象に関して、Bにおいても信仰の方が学問的知識よりも確実であるが、Dにおいては「何らかの学問的知識における確実性の方が信仰におけるよりも大きい」と述べられている。しかし、信仰のかかわる対象について、信仰が一括して「より確実」と述べられたのが信奉の確実性においてなのか、観想の確実性においてなのかが問題となるであろう。だが、ボナヴェントゥラがCではなくAにおいて、つまり信奉の確実性において信仰が学問的知識あるいは哲学的知識よりも確実であるとしていることは明らかである。なぜなら、上掲のテキストに続く異論解答において、「信仰が学問的知識よりも確実である」とする諸論拠についてはそれが「信奉の確実性について結論している」ものであり、「学問的知識が信仰より確実である」とする反対異論の方にはそれが観想の確実性について結論しているものだとして認定しているからである⁽¹⁹⁾。したがって、「神が創造者

⁽¹⁹⁾ *ibid.*, Ad obiecta: Patet etiam responsio ad obiecta. Procedunt enim secundum diversas

である」、「神があがないい主である」といったことを哲学者が認識したことがあったとしても、それを信仰によって認識している場合の方がより確実だと述べられているが、それは信奉の確実性の観点からなのである。

また、先のテキストには、表のBに関して奇妙に思えることがある。Bは信奉の確実性の観点からして、信仰に関わらない対象の領域の認知はどのようなかという部分である。ボナヴェントゥラはここでも「信仰の方が学問的知識よりも確実である」と主張している。これは信仰のかかわらない対象についても信仰の方が認知対象により強く結びついているという主張であることになるが、これはどのような対象についてのどのような認知状態なのであろうか。この部分はボナヴェントゥラの記述に不十分な面があるといわなければならない。つまり、哲学者が哲学的真理に結びついている強度と、信仰者が「信じられている」真理に結びついている強度とが比較されているだけなのである。つまり、信仰のAに対する関係と哲学的（自然本性的）認識のBに対する関係との対照しか述べられていない。明らかにボナヴェントゥラの記述には混乱があるが、あえて彼の意図していたことを推測するならば、次のようなことであろう。すなわち、哲学的認識において、その対象を明白に把握していることを通じて観想的確実性を持つ場合に、そのことに応じてその認識内容が真であることに結びついている信奉の確実性も成立している。しかし、その場合の信奉の確実性の強度は、観想的確実性を欠いてはいるにしても信仰の持つ信奉の確実性に比較するならばずっと弱いのである。そして、このような認定が（混乱を含みながら）強調されている背景にあるのは、認識の確実性というものにとってもっとも重要なのは、信奉の確実性なのだという立場であると考えられる。だから信仰は、「ただ真理であるということ」への単なる知性的な理解である観想的確実性とは異なり、それによって捉えられた真理が人間の生にとって善でもあるような真理を信奉の確実性によって捉えているのである。

vias. Nam rationes ad primam partem adductae concludunt de certitudine adhaesionis; rationes vero ad oppositum de certitudine speculationis.

信仰の対象と学問的知識の対象が真であるということの意味は別様である。すなわち、学問的知識の対象が真なのは、それが見て取られた真だからあるが、信仰の対象が真であるのは、それが真であるから、つまり、見て取られていないが救いをもたらすような真だからなのである⁽²⁰⁾。

信仰は「見て取られていない」、明証性を欠いた真理を捉えている故に観想の確実性を欠くにしても、その捉えられている真理は「救いをもたらすもの」として人間の生に決定的に重要な内容をもっている。そのような認識の対象に対しては、信奉の確実性が十分な仕方では成立すると見なされているのである⁽²¹⁾。

それに対して上記の表のDはどうか。ここでは哲学的認識が観想の確実性の観点から信仰よりもより大きな確実性をもつことが承認されている。この点をボナヴェントゥラが承認しないほどに哲学的認識を不完全なものと考えているわけではない。しかしながら、まずこの上位の確実性を持つのは「信仰がかかわるのとは別の」対象に限定されている。しかも、「ある種の学問的知識は」という制限も加えられている。そして、その信仰よりも大きな観想の確実性を持っている認知内容の事例として挙げられるのは、「公理や第一諸原理の認識」である。これが何を意味するのかは説明されてはいないが、当時の用語法としても「いかなる意味においてもそれについて疑うことができず、何らかの仕方では信をおかないこともできず、心底においてもいかなる意味でも反対することのでき

⁽²⁰⁾ Bonaventura, *III Sent.*, dist. 23, a. 1, q. 2, ad 2: Et propterea dicendum est quod aliter verum est obiectum fidei, aliter obiectum scientiae. Scientiae, inquam, obiectum est, quia est verum visum; fidei autem est obiectum, quia est verum: verum, inquam, non visum, sed salutiferum.

⁽²¹⁾ ボナヴェントゥラはこの信奉ということが、どのような心的メカニズムで生じるのかについては説明をしていない。それが「情動 (affectus)」によるものであることは先に引用したテキストにあり、知性と対比された限りでの意志のはたらきの重要性が承認されているという推測はできる。トマス・アクィナスはこの信仰という心的作用の成立について一定の説明を試みているが、それに比較するとこの点についてのボナヴェントゥラの関心は低いように思われる。アクィナスのこの問題についての立場の分析は[川添信介 2003]で多少試みたが、いわゆる「主知主義」「主意主義」という通俗的な対比は差し控えなければならないと思われる。ボナヴェントゥラについても、信仰について単純な主意主義であるという理解には慎重でなければならないであろう。

ない」という表現は、矛盾律や排中律を意味するであろう。だとすると、論理学や数学の公理のような形式的な認知内容をさすのであって、実在的な世界についての認識は排除されているのかもしれない。もちろん、この点は明確には述べられていない。しかし、観想の確実性に関する学問的知識の信仰への優位というものを、その認識対象に関してきわめて限定的に捉えようとしていることは承認できるであろう。

また、上記の表 C の部分をどのように見なすかも問題として残されている。つまり、観想の確実性の観点で信仰のかかわる事柄という対象に、哲学的・学問的認識はどのように関わり得るのかという問題である。この問題に答えを見いだすためには、「信仰がかかわることがら」とはどのような範囲を含むのかということが明確でなくてはならないが、上記のテキストだけでははっきりしない。「学問的認識がえられる事柄についての信仰はあるのか」と題された別のテキストを見てみよう。

ボナヴェントゥラはこの問題の主文において、二つの解答が可能であることを示唆している。すなわち、同じ対象について信仰と学問的知識とが両立することは不可能であるとする見解と、両立可能性を認める見解の二つである⁽²²⁾。この両者のうちどちらをボナヴェントゥラが優れた見解であると思なしているかは明確には述べられていないが、主文以後の異論解答では両立不可能であるとする見解にだけ反論を加えていることからするならば、第二の見解を取っていると見なしてよいであろう。しかし、問題は信仰と学問的知識とがどのような意味で両立可能なのかである。

⁽²²⁾ 両立が可能であるとする見解にはアウグスティヌスとサン＝ヴィクトールのリッカルドウスが典拠として挙げられているが、両立不可能とする見解は「或る人々」とだけしか言及されていない。ボナヴェントゥラの全集版でもこの「或る人々」が誰であるかについての注記はない。だが、ボナヴェントゥラとの具体的な連関は不明であるにしても、同時期にパリ大学で『命題集注解』を行っていたトマス・アクィナスは、原理的な両立不可能性を主張していることは、本節注(21)に記した心的行為としての信仰が両者において違った仕方では捉えられていることを示唆するのもかもしれない。cf. Thomas Aquinas, *III Sent.*, dist.24, a.2, q.1a.2.

それゆえ、人が「神が一であること」、「神が万物の創造者であること」を信じながら、必然的諸論拠によって同じことを知り始めるとしても、そのことによって信仰を持つのをやめるわけではない。あるいは、それらのことを前もって〔必然的論拠によって〕知っていたとしても、経験によって明らかなように、信仰がその上に付加されても (supervenienti) そのような認識を駆逐するわけではない。

ところで、同じものについてこのような学問的知識が信仰そのものとともにあり得て、一方の認識が他方を駆逐しない理由は次の点にある。すなわち、推論の導きによる学問的知識は、神的な事柄についてある種の確実性と明証性をもたらすとしても、その確実性と明証性はこの世にある限りでは完全な意味で明晰というわけではないからである。実際、人が必然的諸論拠によって「神が存在すること」「神が一であること」を証明することができるとしても、神の存在そのものと一性それ自体を識別し、その一性がペルソナの多数性を排除しないのはどうしてなのかを識別することができるのは、信仰の正義によってその人が清められている場合だけなのである。だから、上記の学問的知識による照明と確実性は、それが得られると信仰の照明が余計になるほどに大きくはなく、むしろ信仰の照明がそれとともに是非とも必要なのである。そして、このことのしるしとなっているのは、或る哲学者たちは神について多くの真なることを知っていたが、信仰を欠いていたために多くの点で誤謬を犯したし、あるいはまた欠陥を持っていたということである⁽²³⁾。

⁽²³⁾ Bonaventura, *III Sent.*, dist. 24, a. 2, q. 3, conclusio: Unde aliquis credens Deum esse unum, creatorem omnium, si ex rationibus necessariis incipiat ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere; vel si etiam prius nosset, fides superveniens talem cognitionem non expelleret, sicut per experientiam patet.

Ratio autem quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, ita quod una cognitio alteram non expellat, est quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse et Deum esse unum, tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem

このテキストによって先の表のCの部分にどのような認識があり得るのかが明確になる。つまり、信仰の対象と重なり合う領域において、学問的認識を通じて観想の確実性を持ちうるような事柄として神の存在や神の一性が挙げられていることが分かるのである。人間は信仰によって第一真理としての神を認識しているのであるが、その神については学問的認識によって（具体的には、アリストテレス的な神学としての形而上学によってであろうが、そのことは明確には語られていない）、何らかのことを知りうることをボナヴェントゥラは承認しているのである。だから、このような重なり合う事柄については、信仰によって認識することも哲学的に認識することも可能であって、そのいずれかだけで捉えている人もいるであろうし、その両方を持っている人もいることになる。先のテキスト（本節 p.97 の第23区分第1項第1問主文）で、信仰のかかわる事柄については信仰による確実性の方が学問的知識の確実性よりも大きいとされていたのであり、その場合の確実性は信奉の確実性という観点においてそうであると認定しておいた。だが、信仰のかかわる事柄については観想の確実性がまったく成り立たないわけではないのである。ただ、その哲学的認識における観想の確実性に伴って生じる信奉の確実性と、信仰によって得られる信奉の確実性（信仰において観想の確実性は成立しない）とを比較するならば、やはり後者の信奉の確実性の方が大きいということが先のテキストにおいて述べられていたことになるであろう。

だが、このテキストにはもう一つ重要なことが語られている。信仰のかかわる事柄と学問的認識の対象とが重なり合うとしても、領域が完全に重なり合うのではなく、神について学問的認識によって認識される領域が狭いということが明確に述べられているのである。具体的には、哲学による神の一性だけの認

et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem; non potest nisi per iustitiam fidei emundetur. Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta quod, habita illa, superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria. — Et huius signum est, quia, licet aliqui philosophi de Deo sciverint multa vera, tamen, quia fide carverunt, in multis erraverunt vel etiam defecerunt.

識と対比的に、ペルソナの多数性は信仰によってのみ捉えられるという事例が挙げられている。この信仰のみによって知られる神にかかわる事柄が、どのような範囲に及ぶのかは詳細には述べられていない。しかし、キリストの受肉や復活のような、キリスト教信仰の核心部分にある教義がこの領域に入ることは間違いないであろう。

この哲学的・学問的な仕方での神の認識よりも信仰による神の認識の方が領域としてより広いということは、ボナヴェントゥラの立場からすれば当然であろう。先に、信仰によって「理性が高められ」照明を受けていることによる認識能力の高まりが承認されていることを見たが、その点から、信仰によらない自然本性的理性による哲学的認識が到達し得ない領域にまで信仰による認識は到達することになるのである。だが、この点は特筆するにはあたらない。この時代のキリスト教神学者（あるいは哲学者を含めて）の共通理解であって、ボナヴェントゥラに固有な立場であるとは言い難いからである。

だが、上記テキストの示すところはそれにとどまっていらないように思われる。重要な箇所を以下に再掲する。

実際、人が必然的諸論拠によって「神が存在すること」「神が一であること」を証明することができるとしても、神の存在そのものと一性それ自体を識別し、その一性がペルソナの多数性を排除しないのはどうしてなのかを識別することができるのは、信仰の正義によってその人が清められている場合だけである⁽²⁴⁾。

人はその自然本性的理性だけによって神の存在やその一性を理解できる。しかし、自然本性的理性にとってはペルソナの多数性は完全に捉えられるのではなく、従って、神の多数性と神の一性とがどのような意味で両立するのも理解できないのである。このことをより明確に述べているのは、同じ箇所の第3異論解答である。その異論は学問的に知っている事柄に関して人はその内容

⁽²⁴⁾ p.104, 注 (23)

に同意しないわけにはいかないのに対して、信仰によって知っている事柄については同意しないでもできるのであるから、同じ事柄に学問的知識と信仰の両方が関わることはない、という反論である⁽²⁵⁾。この反論に対して、ボナヴェントゥラは次のように述べる。

〔学問的に〕知っている人はその知っていることに同意しないことはできないと反論されていることに對しては、次のように言うべきである。これはその人が当のことの認識していることに關しては真である。だが、その人に隠されていることに關しては、当のことに同意しないことができるのである。そして、この理由のために信仰への信頼がその人に必要なのである。たとえば、或る哲学者が神が一であることを必然的論拠によって証明することを〔学問的に〕知っているときには、その一であるということに同意しないことはできないが、もし誰かがその一性は多数性と共存し得るのだと言ったとしたら、その哲学者はそのこと〔神が一であること〕に同意しないであろう。そのこと〔多数性との共存〕は哲学者には隠されており、哲学者の認識と学問的知識の力を超えているのである⁽²⁶⁾。

⁽²⁵⁾ この箇所では学問的知識において同意しないことはできない事例として、次のように述べられている。... [animus noster] non enim potest non credere, quod triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis, si scit illud demonstrare... しかし、このテキストは「三角形の内角の和が二直角でない」と信じないわけにはいかないの意であり、そのままでは理解できない。また、si scit 以下を強く読み、「もし二直角でないことが仮に論証できるとしたら、その場合にはそのことを信じないわけにはいかない」と解することも、直説法 (potest) の用法としては不自然である。trinagulus non habeat の non を削除するのが最も理解しやすいが、全集版にはそのような写本の存在は示されていないので、不明とせざるを得ない。とはいえ、ボナヴェントゥラの解答の解釈には影響しない。

⁽²⁶⁾ Bonaventura, *III Sent.*, dist.24, a.2, q.3, ad 3: Ad illud quod obiicitur, quod sciens non potest dissentire ab eo quod scit; dicendum, quod verum est quantum ad id quod de eo cognoscit, quantum tamen ad id quod latet, ex illo dissentire potest; et ratione illius est necessaria sibi credulitas fidei, sicut aliquis philosophus sciens probare, Deum esse unum, ratione necessaria, ab hoc non potest dissentire; dissentiret tamen ab hoc, si quis diceret, quod illa unitas potest compati secum pluritatem; quod quidem eum latet et excédit vires cognitionis suae et scientiae.

ここで重要なのは、同じ対象について「認識していること」と「認識していない（隠されている）こと」とが区別されながら、認識していない事柄の提示によってその対象の全体に同意をしなくなる、という指摘である。哲学者は「神が一である」ことを必然的論拠によって認識し、その限りにおいてはそれに同意せざるをえない。しかし、信仰内容がその「同じ」神が多数性を持つ（三位一体である）ことを提示すると、哲学者は神についての同意しなくなるということになる。神の一性と多数性とが両立可能であるということを自然本性的に認識できない哲学者は、哲学者としてすでに確保しているはずの神に関する認識にまで、同意を控えることになってしまうとボナヴェントゥラは考えているといつてよいであろう。

つまり、哲学が必然的論拠によって認識していると見なしている神的事柄（いわゆる自然神学・哲学的神学の内容）も、それを越えた信仰の提示する神認識に包摂される仕方では理解され直されなければならないはずなのである。そのことを端的に語るのが次のテキストである。

だから、学問的知識は神的事柄に関する認識については、信仰に依拠しなければそれに到達するにはまったく不十分なのである。なぜなら、同一のことに於いて、学問的知識にとっては最も隠されていた当のことが信仰にとってはまったく明らかなことだからである。たとえば、世界の創造や神の能力と智慧という、哲学者にはその真理が隠されていたきわめて高貴なる諸問題において明らかである。これらのことは哲学者たちには隠されていたのであるが、今では純朴なるキリスト教徒にも明白なことなのである⁽²⁷⁾。

⁽²⁷⁾ Bonaventura, *III Sent.*, dist. 24, a. 3, q. 2, ad 4: Unde valde parum attingit scientia cognitionem divinorum nisi fidei innitatur, quia in una et eadem re apertissimum est fidei quod occultissimum est scientiae; sicut patet de altissimis et nobilissimis quaestionibus, quarum veritas latuit philosophos, scilicet de creatione mundi, de potentia et sapientia Dei, quae latuerunt philosophos et nunc manifestae sunt Christianis simplicibus.

ここで挙げられている「世界の創造、神の能力と智慧」といった論題は、たとえばトマス・アキナスであればもちろん不十分ではあっても哲学的な探究の対象であり哲学的に把握可能な内容である。神の三位一体といった、アキナスであっても厳密な意味での哲学的探求の対象ではないとされるような神認識の領域だけではなく、哲学が接近可能な神認識の領域に関しても、ボナヴェントゥラはその全体が「哲学者にはその真理が隠されていた」と認定するのである。

以上から読み取れるボナヴェントゥラの神認識についての立場は次のように要約することができるであろう。すなわち、確かに哲学は神についてなにがしかの真なる認識を得ることができる。実際にプラトンやアリストテレスが何らかの神認識を持っていたことまでもボナヴェントゥラは否定しない。その限りにおいては、哲学的な神認識が否定されるべきものというわけではない。しかし、神は哲学が捉えうるあり方とは別のあり方を、というより、哲学的認識の原理に背反するようなあり方をも含み込んでいることをボナヴェントゥラは信仰によって認識している。だから、哲学は哲学にとどまる限り、神のあり方の全体を把握できないという意味で不完全な神認識しか持ち得ない。しかも単に不完全であるというだけではなく、哲学が捉え得ないような神のあり方を含んだままの神認識（信仰の提示する認識）を受け入れることができず拒否してしまうという意味で本質的に誤謬に落ち込むものなのである。三位一体と両立するようなものとしての一性を捉えるのでなければ、神の一性を捉えたことにならないのであり、つまりは哲学は神を捉えたことにならない。哲学の神認識の対象となる領域が神学に比較して狭いということは、単に量的な不十分さではなく、神認識においては本質的な欠陥であるとボナヴェントゥラは認定していると言えるのである。

以上のように、『命題集注解』において神学との対比において哲学という営みが不完全であり、神認識において本質的な欠陥を持つものであることが確かめられたとしても、不完全であるというだけではボナヴェントゥラによる批判の

対象となるわけではないであろう。さらに、神に関する認識において欠陥があるとしても、神以外の世界についての認識に関しては哲学は有益ではないのかという疑問も提出できるであろう。つまり、神学との関係をさしあたり切り離してみるならば、哲学は哲学として独立した地位を人間の知の見取り図の中で持ちうるのではないのか、とボナヴェントゥラに問い返すことはできるであろう。しかし、哲学に対するこのような見方を排除する立場をボナヴェントゥラが取っていると言えるのである。以下にやはり『命題集注解』から一つのテキストを引用する。

何かがより合理的であればあるほどそれだけ完全な徳と調和すると反論されていることに対しては、次のように言うべきである。何かが合理的であるということは二とおりのしかたで言われるのである。すなわち、高き真理の光によって高められ照らされている理性に調和的であるからであるか、あるいは感覚的認識の方を向いている理性に調和的であるかである。もし第一の意味で合理的ということが語られているのであれば、反論はない。だが、第二の意味で合理的ということが語られているのであれば、そこには過誤がある。なぜならば、可感的なものの方を向いている理性は誤っていることを真であると判断したり、悪しきことを善なることと判断したり、またその逆であったりすることがしばしばあるからである。だから、そのような理性にとっては、本当に合理的であるような多くの事柄が不合理であると見えるのである。例えば明らかなように、哲学者たちにとっては不合理であると見える多くのことが、キリスト教徒にとっては本当に合理的と見えるのである。完全に節制することや完全に乞食生活を送ること、また同様のことがそうである。そして、大人の判断は子供の判断を凌駕しているのであるから、そのような意味でキリスト教徒である人間の判断は一人の哲学者の判断を凌駕しているし、上を向いている理性の判断は下位のものどもに押さえつけられている理性の判断を凌駕しているのである。だから、動物的人間にとって不合理であると見える何らかのことを信じている

からといって、そのことで信仰が徳ではないということにはならない。実際、それらの事柄は霊的人間には合理的だからである⁽²⁸⁾。

これは合理性と信仰という徳の関係についての記述であるが、「合理的 (rationabile)」ということは理性のあり方の相違の応じて異なると主張されている。そして、ここで注目すべきことは、その理性のあり方の相違が、神の恩寵によって完全になっているかそうでないかという先に述べた区別にとどまっておらず、理性の志向する方向性の区別として捉えられていることである。「可感的認識、可感的なものの方を向いている (conversa)」、「下位のものどもに押さえつけられている (depressa)」理性といった表現がそれである。また、ここには「大人と子供」、「霊的人間と動物的人間」という比喩も用いられている。この比喩は単に人間理性の完全－不完全という区別を示しているようにも解釈できるであろう。しかし、この区別は理性の静的な状態の区別ではなく、理性の志向の方向性という動的なあり方の区別であると考えられる。つまり、理性が信仰の光によって高められるということは、低い段階にあった理性の能力が強められて神の三位一体のようなミステリウムを知ることができそれを合理的と判断できる状態になったというだけではない。理性は信仰の提示する対象領域へと解放され、それを志向する動因を持つようになったのである。そのような大人の

⁽²⁸⁾ Bonaventura, *III Sent.*, dist. 24, a. 2, q. 3, ad 4: Ad illud quod obicitur, quod quanto aliquid magis est rationabile, tanto magis consonat virtuti perfectae, dicendum quod rationabile dicitur aliquid dupliciter: aut quia consonum est rationi elevatae et illustratae a lumine Veritatis supernae aut quia consonum est rationi conversae ad cognitionem sensibilem. Si primo modo dicatur rationabile, non habet instantiam. Si secundo modo dicatur rationabile, falsitatem habet, quoniam frequenter ratio ad sensibilia conversa iudicat esse vera quae sunt falsa et esse bona quae sunt mala et e converso. Unde multa videntur sibi irrationabilia quae sunt valde rationabilia, sicut patet, quia multa videntur irrationabilia philosophis, quae tamen videntur valde rationabilia Christianis, ut omnino continere et omnino mendicare et similia. Et quantum praecellit iudicium viri iudicium pueri, tantum praecellit iudicium viri Christiani iudicium unius philosophi et iudicium rationis sursum conversae iudicium rationis ad inferiora depressae. Et ideo hoc non impedit fidem esse virtutem, quia credit aliqua quae videntur esse irrationabilia homini animali: sunt enim rationabilia homini spirituali; ...

状態と対比するならば、子供である理性（それが哲学的理性であると言ってよい）は、信仰の示す対象領域を知らないために、自分が把握可能な感覚的な事物の領域へと志向するしかないし、その理性にとっては信仰の示す内容は「不合理」なものとしてしか現れず、その内容を承認することができない⁽²⁹⁾。哲学的理性は認識対象を、自己にとって「合理的」であるようなものだけに限定しようとする。換言すれば、哲学は哲学にとどまる限り、キリスト教の示す真理を捉える能力がないというだけでなく、それを拒否しようとする志向性を本質的に内包していると、ボナヴェントゥラは考えているのである。

だが、哲学が本質的に可感的事物への志向性を持っていることは、信仰の提示する非可感的事物についての真理との関係では欠陥であるとしても、当の可感的事物それ自体についての認識については哲学で十分ではないかというさらなる反論は提出され得るであろう。このような反論をボナヴェントゥラは明示的に提出して吟味しているわけではないが、その反論を認めないであろうことは明らかであるように思われる。というのは、創造という神の働きを前提するボナヴェントゥラとしては、神自身についての認識内容と物的的事物を含めた被造物についての認知内容を完全に分離することは原則的に不可能だからである。

魂が身体から分離するとしても、それでもいつか復活を通じて魂が自己の身体を再び取るということ、この事[を考慮していないこと]においてもこの反論は欠陥がある。このことを哲学者[アリストテレス]でさえも知らなかったのである。そして、このような事柄において彼が誤っているとしても驚くにはあたらない。というのも、哲学をする者は信仰の光線によって助けられているのではないならば、なんらかの誤謬に落ち込むのが必然だからである⁽³⁰⁾。

⁽²⁹⁾cf. Bonaventura, *III Sent.*, dist.24, a.2, q.3, ad 4. ここでは一般的に「理性と学問的知識」によるかぎり（この理性は信仰の光によって高められていない理性）、「哲学に即して精神の共通諸概念に背馳すると思われること（*quae videntur repugnare communibus animi conceptionibus secundum philosophiam*）」が可能であるなどとは考えられないのだと認定されている。

⁽³⁰⁾Bonaventura, *II Sent.*, d.18, a.2, q.1. ad 6: *Deficit etiam in hoc quod, etsi anima*

この箇所は複数の人間の魂が実体において単一であるのか複数であるのかという、いわゆる知性単一説を扱ったテキストである。この問題はそれ自体としてはさしあたりは哲学上の問題であると言ってよい⁽³¹⁾。これは概括的にいうならば、アリストテレスの質料形相論の枠組みの内部で議論されてきた論点だったのである。しかし、ここでボナヴェントゥラはこの問題が人間の死後の復活という論点とも重なっている点を指摘しているのである。「さしあたりは」哲学的に議論可能な論点のように見えることがらにおいても、実は信仰の提示する内容と不可分に語ることができないのだというボナヴェントゥラの立場を示していると言ってよいであろう。これは知性単一説という一例にすぎないが、一般的にこのような理解を彼が保持していたと言えるのである⁽³²⁾。

それゆえ、いま引用したテキストの末尾に端的に表明されているように、信仰の提示する内容を受け入れずに「哲学をする」だけの人間は誤謬に陥らざるを得ないというのがボナヴェントゥラの哲学に対する基本的な見方なのである。

3節 後期諸著作における哲学

本章の冒頭で述べたように、ボナヴェントゥラは1257年にフランシスコ会総長となり、大学という場での教育活動からは離れた。とはいえ、修道会内部でさまざまな活動をし著作を残した。その諸著作のなかでここで検討すべき内容を含んでいるのは、『十戒についての講話』（1267）、『聖霊の七つ賜物についての講話』（1268）、『神の六日の業についての講話』（1273）である。これらの講話

separetur a corpore, resumet tamen aliquando corpus suum per resurrectionem: quod etiam Philosophus ignoravit; et ideo non est mirum si in huiusmodi deficit. Necesse est enim philosophantem in aliquem errorem labi nisi adiuvetur per radium fidei.

⁽³¹⁾たとえば、トマス・アクィナスは『知性単一説駁論』の冒頭で、純粹に哲学的にこの説を論駁することを目指すと明言しているし、それが可能であると考えていたことは確かである。

⁽³²⁾また、人間の「原罪」を伴った状態というものを、哲学者は了解していないということの理由は、理性が自己の根元的創作者である神を見ようとしなかった点に求められている。cf. Bonventura, *II Sent.*, dist.30, a.1, q.1, c.

はフランシスコ会修道士に向けて語られたものであると考えられている。そのタイトルからはきわめて聖書的な主題に限定されているように思われるが、どれもいわば「比喩的」解釈によって神の創造の業、十戒、聖靈の賜物が自由に解釈されている。その中で、それほどあからさまな言い方ではないとはいえ、書かれた当時のパリの状況を色濃く反映した記述が散見されるのである。つまり、1270年代の危機を背景として、ボナヴェントゥラが哲学という知的活動の持つ位置づけを確定しようとしているテキストが見いだされるのであり、それゆえにこそ、初期の『命題集注解』よりも激しい言葉によって哲学に対して否定的な評価がなされているといえることができる。

まず、『十戒についての講話』第2講話を吟味してみよう。そこでは第一戒律の偶像崇拜の禁止について述べる際に、何らかの意味で完全性を有する知性的存在者や物体を崇拝するよりも、人間の精神が自分で捏造した虚構を崇拝することが「最も転倒したあり方 (perversio summa)」であるとする⁽³³⁾。そして、あらゆる誤謬は精神の仮構にはかならないとした上で、誤謬の起源として「聖書の転倒した理解」と「人間の肉性による無秩序な情動」とともに、それに先だって「哲学的探求の不敬な大胆さ (improbis ausus investigationis philosophicae)」が掲げられる。その具体例として、世界の永遠性や知性単一説の主張などが提示され、次のように述べられている。

そしてこのことを想念したり、提示したり、模倣したりする者、あるいはこの方向に入っていく者は、最も重大な誤りを犯しているのである。なぜなら、「偶像を造ってはならない」という戒律の第二の言葉に反しているからである。だから、それらの主張を擁護したり模倣したりする者もそれを仮構する者と同様に、すべての者がここでは[そうすることを]禁じられる⁽³⁴⁾。

⁽³³⁾ Bonaventura, *Collationes de decem Praeceptis*, col.2, nn.19-20.

⁽³⁴⁾ *ibid.*, n.25: Et qui hoc confingit, aut tuetur, aut imitatur sive secundum hoc incedit, errat gravissime, quia facit contra secundum verbum mandati: *Non facies sculptile*; unde

この最後の「ここでは」はさしあたりはフランシスコ会の修道院を指すのであろうが、この口吻は3年後のタンピエの断罪を思い起こさせずにはおかないものである。

また、翌年になされたと考えられている『聖霊の七つの賜物についての講話』では、その第4講話において「知 (scientia)」という聖霊の賜物との関係で、多少まとまった哲学についての記述が見いだされる。そこで哲学的知 (scientia philosophica) は、「神学的知」、「恩寵の知」、「栄光の知」と区別されながらも、それが「神の賜物 (donum Dei)」として一定の明るさ (claritas) を持つものであることが承認されている⁽³⁵⁾。哲学的知の特質は「確実な知によって探求可能なものとしての真理に関わる (veritatis ut scrutabilis notitia certa)」という点にあるが、他の三つの知もそれぞれの仕方と真理に関わっているとされ、この真理に関わる知であることによって「神の賜物」であるという地位を認められていると言ってよいであろう⁽³⁶⁾。さらには、哲学をストア的に自然哲学、言葉の哲学、道徳哲学に区分した上⁽³⁷⁾で、そのそれぞれが聖書の証言（主として智慧文学の諸書）によって裏付けられていることまで確認しようとしている⁽³⁸⁾。

tam fitor quam defensor et imitator, omnes hic prohibentur.

⁽³⁵⁾ Bonaventura, *Collationes de Donis Spiritus Sancti*, col.4, n.4.

⁽³⁶⁾ *ibid.*, n.5: Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia. Scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta. Scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna.

⁽³⁷⁾ この naturalis, rationalis (sermocinandi), moralis という区別は、直接にストアに由来するというよりは、アウグスティヌスの理解によるものであろう。たとえば、この箇所 (n.6) の「存在の原因、知性理解の根拠、生きる秩序」という区別は、アウグスティヌスの『神の国』第8巻4章におけるプラトンの理解に基づく。Augustinus, *De civitate dei*, VIII, c.4: (Platon) aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere.

⁽³⁸⁾ また、これら哲学の三区分がそれぞれにさらに三つの区分を持つことまで確認しながら、そこに「三位一体の痕跡 (vestigium Trinitatis)」が見いだされることまで主張している。cf. *ibid.*, n.11.

しかし他方では、このように真理に関わっているはずの哲学は注意しなければ「蝕まれてしまう (eclipsatur)」ことが強調され続ける。「哲学的知に信頼を置いて、そのために自分を高く評価し、自分がより善きものとなったと信じる者」は愚かな者となっているのである。つまり、「より究極の光を欠きながらこの知〔だけ〕によって自分は創造者を把握しているのだと信じる者」は、ランプのわずかの光で天や太陽を見ようとするような者と同じだとされる⁽³⁹⁾。そして、言葉の哲学も道徳哲学もそれだけでは不十分であると認定されたのち、次のように言われる。

人が自然学と、至高の諸实体にまで及ぶ形而上学とを有し、そこで休らっているような地点まで人間が到達しているなどしてみよう。だが、こんなことは信仰の光なしには、つまり三にして一なる神、善性の究極の流入の点でもっとも力ある最善なる神を人が信じないならば、不可能なのであって、誤りに陥らざるを得ないのである⁽⁴⁰⁾。

ここでも信じるべき対象が「三位一体としての神」であるとされていることは、やはり重要であろう。哲学によっては決して把握され得ないミステリウムを含む仕方で神を理解しておかなければ、誤謬は避けがたいのである。従って、神についての何らかの認識を含む形而上学を含めて、哲学は全体としてより上位の知への準備として神によって与えられた賜物なのであって、「哲学は他の知への途上」にあるのである。この途上にある哲学は、その途上であることを了承し、上位の知に対して自己を開いているならばその意義を持ちうる。しかし、そのことを知らずに「そこに止まろうと欲する者は暗闇に落ち込む」と明言さ

⁽³⁹⁾ *ibid.*, n.12.

⁽⁴⁰⁾ *ibid.*, n.12: Esto, quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat; hoc est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum trinum et unum, potentissimum et optimum secundum ultimam influentiam bonitatis.

れることになる⁽⁴¹⁾。

以上のような哲学の捉え方が、その根底において初期の『命題集注解』の立場と異ならないことは見やすいであろう。それでは、信仰の光（さらには恩寵や栄光の光）を受け入れることへと開かれていない哲学が陥る暗闇、誤謬とはより具体的にはどのようなものとされているのであろうか。これを示しているのは『六日の業についての講話』である。その第6講話で、『創世記』第1章4節「神は光を見て善しとされた。そして、光を闇から分けた」というテキストについて、ボナヴェントゥラはその節の前半を哲学者への肯定的な評価として解釈するが、後半の「闇」に哲学者たちの誤謬を読み込む。そして、哲学者たちのなしたさまざまな誤謬の根底には範型因の否定という誤謬があることを指摘し、このような立場の頭目がアリストテレスであると断定されている。その誤謬から神の摂理の否定と原罪を伴ったこの世の状態についての誤謬が出てくる。そして、この範型因の否定、摂理の否定、現在という三つの誤謬・闇から、世界の永遠性、知性単一説、来世における審判の否定という盲目が発生するとされる⁽⁴²⁾。これらの誤りが、本論文第1章で確認したように、1270年代において繰り返されたお馴染みのアリストテレス的論点であることは明らかである。結局のところ、ボナヴェントゥラはアリストテレスのイデア論の否定に根底的な誤謬を見ていることになるであろう。

しかし、これはアリストテレスの哲学への批判ではあっても哲学一般への否定的評価ではない。実際、アリストテレス批判が提示された後の第7講話では、「プラトン派の最も気高きプロティノスとアカデメイア派のトゥリウス」について、イデアを措定し範型因の力を認めていたことが紹介され、彼らが「照明を受けた哲学者（*philosophi illuminati*）であり、自分自身で幸福を保持しようと見なされていた」とされる⁽⁴³⁾。哲学者ではあっても、この人々だけはいわば

⁽⁴¹⁾ *ibid.*, n.12: *Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras.*

⁽⁴²⁾ Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, col.6, nn.1-4.

⁽⁴³⁾ *ibid.*, col.7, n.3: *Et ita isti vidbantur illuminati et per se posse habere felicitatem.*

神の特別の恩寵を受けていたかのようなのである。しかし、ボナヴェントゥラは続けてすぐに「それでも彼らはまだ闇のうちにいたのである。なぜなら、われわれは信仰の光を持っているのに、彼らは信仰の光を持っていなかったからである」と保留をつけるのである。具体的には、イデアという範型因の認知によって多少は従うべき徳の重要性の承認には至ったのであるが、信仰の提示する身体の復活と矛盾するような魂の輪廻説をとったり、原罪や救済の本性について無知であったために、自分たちがその重要性を認めていた徳を実際に救済へと結びつけて働かせることができなかった、とされる。プラトン主義者は知的には神の「照明を受けていた」と言えるにしても、それを実際に働かせるための情動（*affectus*）の側面で欠落していた。そして、その情動の面を動かすような知は信仰によってしか得られないとボナヴェントゥラは見るのである⁽⁴⁴⁾。

このように、ボナヴェントゥラは哲学を区別なしに一括して不十分だとしているのではなく、アリストテレス哲学よりはましな哲学が存在していることを承認してはいる。しかし、それでも信仰の光との対比においては、どのような哲学であっても人間の救いのためには、つまり生の完成のためには不十分なものであって、そこに止まるわけにはいかないのである。以上のように、後期の著作では急進的アリストテレス主義という具体的な論敵を目の前にしてその避難の論調は激しいものとなっているにしても、哲学の本質的不十分さと信仰あるいは神学と哲学の関係についてのボナヴェントゥラの基本的立場は、初期の『命題集注解』一貫していると認定してよいと思われる。

4節 自閉的な侍女としての哲学

それでは、もう一度1270年代の危機という時代状況と関連させながら、ボナヴェントゥラの哲学に対する見解を要約するとどのように言えるであろうか。

急進的アリストテレス主義者たち自身が、哲学という知の営みをキリスト教

⁽⁴⁴⁾ *ibid.*, nn.4-16. この *affectus* と信仰の関係については、本章の注 (21) を参照。

の教えとは原理的に区別されたものであり、端的な真理がキリスト教の側にあることを承認していた。ボナヴェントゥラの当然であるがこの点では同じである。だが、急進的アリストテレス主義者が、それでも人間理性だけによる哲学的探求がそれ自体としては排除されるべきでないと考えていたのに対して、ボナヴェントゥラは、そのような哲学の本質的欠陥のゆえに、哲学は決して自己のうちだけに留まるべきではなく、啓示への信仰とそれに基づく神学に従属すべきものであると考えていると言ってよいであろう。

スコラ学において哲学という知の形態を位置づけるときに、しばしば「哲学は神学の侍女 (philosophia ancilla theologiae)」という言葉がもちだされる。この言葉はまさにボナヴェントゥラの立場に妥当するように思われる。哲学が神学にとっての侍女でなければならない根本的な理由は、哲学がキリスト教の教えとの対比で不完全というだけではなく、その監督・指揮のもとになれば必然的に誤謬を犯すものだからである。そして、その必然的に誤ってしまうのは、哲学が自己のうちに自閉しているためである。急進的アリストテレス主義者を目の当たりに見ていたボナヴェントゥラは、哲学というものが本質的に自閉的になってしまうものであると考えざるを得なかったと言えるかもしれない。本論文の冒頭で掲げたテキストによれば、そのような哲学という水をキリスト教の教えというワインと混ぜ合わせることなど、「最悪のこと」でしかないのである。

ところで、急進的アリストテレス主義者たちとボナヴェントゥラの間には、ある種の共通性があると言える。それを「自律的」と見るか「自閉的」と見るかは大きな相違であるにしても、人間の自然本性的理性によって行われる哲学という知の形態が、超自然的な対象領域に対して本質的に不十分なものでしかないと捉えられていることを根拠にして、啓示の示すキリスト教の教えと断絶せざるを得ないと捉える視点を共有しているのである。シゲルスたちにとっては、哲学は自律した学であるから、たとえ哲学が蓋然的根拠しか提示できなくとも、神学という外部の知の侵入は拒否しなければならない。ボナヴェントゥラの

捉える哲学は、自閉的であることを打ち破らねばならず、そのためには哲学は啓示と神学という外部の知によって方向性を与えられなければならない。ここには、哲学がそれ自体としてキリスト教の教えの連続的に接続するという捉え方は見られないのである。この点で両者は、方向性が逆であるにもかかわらず、哲学を捉える視点を同じくしているのである。

このような視点を持つボナヴェントゥラは、急進的アリストテレス主義者への批判をトマス・アキナスにも向けるのではないだろうか。本論文の冒頭の水とワインの比喻の理解は、アキナスとボナヴェントゥラでは相当に異なっていると言わざるを得ないものであった。だとすると、その両者の間にある相違の実質は何なのかを探ることが次にやるべきことになるであろう。

第4章 アキナスと哲学

本論文第1章で歴史的経緯を概観したときに確認したように、トマス・アキナスがボナヴェントゥラとともに、1270年代の危機に関わった一方の立役者であったことは間違いがない。第一回のパリ大学神学部教授を1259年に終えて後約10年間、彼はイタリアでの教授活動に専念し主著『神学大全』に着手していたが、おそらくは急進的アリストテレス主義への対応の必要性が一つの理由となって、1268年に第2回目のパリ大学の教授となった⁽¹⁾。この時期は1272年まで約4年間でしかないが、『神学大全』を継続するとともに『知性単一説駁論』をはじめとする論争的著作を著しただけでなく、アリストテレスの主な著作に詳細な注解をなす作業をも精力的に行った。神学者としてのアキナスにとってアリストテレスの著作への注解は決して義務ではなかったのもあって、それでもこの仕事を続けたことの背後には、急進的アリストテレス主義者のアリストテレス解釈をアリストテレスのテキストに即して糾そうという意図がおそらくはあったと考えられる。このように、ボナヴェントゥラの著作がフランシスコ会総長となる前後である種の変化を受けたのと同様に、アキナスの仕事も時代の要請によって方向づけを受けたのである。しかし、この点でもボナヴェントゥラと似ているのであるが、その急進的アリストテレス主義への対応という時代の要請は、アキナスの基本的立場まで変更させることはなかったと言っ

⁽¹⁾ この2度目のパリ神学部教授就任の理由については、断定的なことは分からないし研究者によって見解が異なる。神学部における在俗の教授（托鉢修道会員ではない教授）に対する修道会の立場の擁護のためであったとする見方（[Weisheipl], p.263ff.）や、アリストテレス主義を極端に排する保守的神学者への対抗措置でもあったとする見解もある（[Verbeke], pp.LXXIV-LXXV.）。しかし、急進的アリストテレス主義（あるいは限定的に彼らの知性単一説）への対応として、アキナスの教授就任を捉えることを否定する見解は出されていないと言ってよい。

てよいように思われる⁽²⁾。たとえば、知性単一説についての論究は初期の『命題集注解』、中期の『対異教徒大全』などにも十分な仕方ではなされているとも言えるのであり、1270年に書かれた『知性単一説駁論』ではその冒頭に「われわれは、この主張に対してこれまでもすでに何度も反論を書いてきた」⁽³⁾といらだちを示しているほどである。

そして、アクィナスとボナヴェントゥラは同時代の同じキリスト教神学者として、哲学をどのように捉えるのかという基本的視座において共通点を有していることは確かである。つまり、キリスト教の教えが提示し、信仰によって受け入れられ、それをもとに神学によって明らかとされる真理が、自然本性的理性によって獲得される哲学の示しうる真理を何らかの意味で凌駕していると承認している点では、両者に本質的な相違はないのである。哲学による認識で人間にとって十分である、あるいはそれしか人間には可能ではないのだといった主張を両者は決して認めない。

しかし、本論文の序論の冒頭で掲げた「水とワイン」の比喻に現れているように、同じ神学者でありながらこの二人の間には、少なくとも哲学の位置づけ、あるいは哲学と神学との関係についてかなり明瞭な相違が認められることも確かである。この第4章では、前章のボナヴェントゥラ理解の要点を念頭におきつつ、両者の相違を明確にするためにトマス・アクィナスの立場を検討することにした⁽⁴⁾。

⁽²⁾この点については、[Wéber 1970] がシゲルスの知性論がアクィナスの立場に相当の変更を余儀なくさせたという解釈を出したことがある。だが、この Wéber の解釈は多くの研究者によって、その根拠に多くの疑問が投げかけられ批判されている。cf. [Bazán 1974]

⁽³⁾Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, c.1. 本論文第1章 (p.28) 参照。

⁽⁴⁾いうまでもなく、アクィナスの神学の特徴、神学と哲学との関係といった論点はこれまできわめて熱心に研究されてきたのであり、文献も膨大である。以下の分析においては、細かな論点について逐一二次文献を引照することはしない。ただ、[Jenkins 1997] には多くを負っていることを記しておきたい。

1 節 神学の学問性

まず最初に、神学の学問性についてアキナスはどのような立場を取っているのかを確認しておきたい。神学が単に聖書の教えを信じるというだけでなく、何らかの意味で理論的性格をもつと考えられている以上、その理論的性格の特質を明確にしておくことが、神学と哲学との関係をより明瞭にするはずだからである。さて、アキナスにおいても神学がアリストテレス的な意味での学知・学問的知識（ἐπιστήμη, scientia）であるのかは重大な問題であり、当時の多くの神学者がそうであったように、この問いに肯定的に答えている。だが他方で、神学が神の啓示に対する信仰を前提としていることも、当然のことながら承認している。このことは、1277年のタンピエの禁令に含まれる「人間はある結論について何らかの確実性を有するためには、自明な原理に基づいていなければならない」という命題 151 (3) や、「自明なことあるいは自明なことから明らかにされ得るもの以外には、何も信じるべきではない」という命題 37 (4) が主張するような学問的知識の捉え方からすれば、神学が自明な原理から出発するのではないことを承認することは神学の非学問性をも承認することであるように思われる。しかしそれでも、神学が学問的知識であるとアキナスは主張したのであるが、それはいかにして可能であったのか。

その根拠づけのための理論も、アキナスはアリストテレスのうちに見いだされたと考えた。それが、諸学問の間の「従属関係（subalternatio）」という理論である⁽⁵⁾。この理論は、先述のように、ボナヴェントゥラによっても使用されていた⁽⁶⁾。アリストテレスの学問概念の導入と消化を経て、この時代には神学を学問と位置づけるための一般的な方策であったと言える。しかし、ボナヴェントゥラによるこの理論の使用法とアキナスのそれとの間には、微妙だが決定的

⁽⁵⁾cf. Aristoteles, *Analytica Posteriora*, c.13, 78b32-79a1. アリストテレスの原文には subalternata に直接あたる用語はなく、ὡς ἐστὶν ἄλλο τι ὑπὸ ἄλλου, quod alterum sub altero est とだけある。だがこの箇所へのアキナスの注解 (*In I Analy. Poster.*, lect.14) では subalternata という用語を用いて解釈している。

⁽⁶⁾第3章 (p.91) 参照。

とも言える相違があるように思われる。『神学大全』のテキストを見てみよう。

聖なる教えは学知である。しかし、学知には二つの類のものがあることを知らなければならない。すなわち、或る種の学知は知性の自然本性的な光のもとに知られる原理から出発する。たとえば、算術や幾何学などがそうである。また或る種の学知は上位の学知の光のもとに知られる原理から出発する。たとえば、光学は幾何学によって知られた原理から出発し、音楽は算術によって知られる原理から出発するのである。聖なる教えはこの第二の意味での学知である。なぜならそれは上位の学知の光のもとに知られる原理から出発するからである。この場合の上位の学知とは神と至福者たちの学知にほかならない。それゆえ、音楽が算術学者から自分に伝えられた原理を信じるように、聖なる教えは神から自分に啓示された原理を信じるのである⁽⁷⁾。

ここで「神と至福者たちが持つ学知」が上位にあり、聖なる教え（つまり人間がこの世で持つ神学）が下位のものとして、学知でありうるのだと主張されている。それが音楽と算術、幾何学と光学の間の関係と同じ関係と見なされ、神学が学知であることの根拠とされていることになる。つまり、自明でないものを信じるという行為を含むことと学問的であることとは、少しも矛盾しないと考えられているのである。

この従属関係の理論を、前述のようにボナヴェントゥラも神学の学問性を保

⁽⁷⁾ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.1, a.2, corpus: Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

証するために用いていたが、その用い方に相違がある。というのは、ボナヴェントゥラの場合には、下位の神学にとっての上位のものは「聖書」そのものだとされていたのである。そのボナヴェントゥラのテキストを再掲しておく。

この〔探求という議論の〕進め方は聖書に適合しないという反論がなされていることに対しては、次のように言うべきである。この書物は何らかの従属という仕方で聖書に還元されるのであって、聖書を主要部分とする仕方で還元されるのではない。信仰の擁護のために書かれた博士たちの書物についても同様である。以上のことは以下のようにして明らかである。というのは、部分を引き出すような限定であれば何でも学知の従属をもたらすというのではなく、何らかの仕方で分離をもたらすような限定が従属をもたらすのである。たとえば、直線についての学知は幾何学に従属しているとは言われず、そう言われるのは可視的線についての学知なのである。というのは、この限定によって何らかの仕方で〔幾何学とは〕別の原理が引き出されているからである⁽⁸⁾。

神学を学知とする論拠の構造は従属関係であるにしても、ここで上位に位置するのは権威としての聖書にとどまっている。聖書は確かに神に由来するのであるが、それでもこの世にある限りにおける人間に向けて語られた神の言葉である。それにもとづいて学知としての神学がこの世で成立するとボナヴェントゥラは考えている。もちろんその場合に、聖書と神学（ここでは「この書物」と書かれている『命題集』）とは、主要部分と全体といったものではなく、聖書が信じられるものである限りでの信じられるものにかかわるのに対して、神学が「証明可能性（可知性）の特質をもつ」限りにおける信じられるものにかかわる別の種類の知であることは承認されている以上、神学が聖書の単なる釈義といったものにとどまるのではないであろう⁽⁹⁾。とはいえ、上記引用の後半において

⁽⁸⁾ 本論文第3章、p.90の注(12)

⁽⁹⁾ 本論文第3章1節(p.85)参照。

記されているように、理性的探求が及ばない領域においてそこに帰るべき対象は、すでに啓示されてしまっている聖書そのものだということは動かないのである。実際、ボナヴェントゥラは『六日の業についての講話』のなかで、知恵へ至る学習の順序について注意を促しているが、その箇所を読むべき4つの種類の書物が区別している。それは聖書そのもの、古代の教父の著作、教師たちの大全、そして哲学の書物であるが、この順序で「降りていくほど危険である」ことを指摘する。「キリストの弟子は、子供がまずアルファベットの学び、次に音節をなし、次に読み、その後に部分（品詞）が何を意味しているのかを学ぶのと同じように、聖書において研究をしなければならない」⁽¹⁰⁾のである。ここには、古代の教父たちも、ましてや教師たちの大全も聖書に立ち返るべきであるという姿勢が明らかなのである⁽¹¹⁾。

それに対して、アキナスは聖なる教えにとっての上位の学知を「神と至福者の持つ学知」としている。そして、このことによってアキナスの神学の持つ思弁的（speculative）な性格が確保されているように思われる。というのは、彼の場合には聖なる教えがそこから原理を得てくるのは、直接的には聖書や教会の教え、あるいはそれを整理した信仰箇条（articuli fidei）であるにしても、聖なる教えがそこに由来する究極の知は神が自己について持つ知なのである⁽¹²⁾。

⁽¹⁰⁾ Bonaventura, *Collationes in Hexaëmon*, col.19, n.7: Studere debet Christi discipulus in sacra Scriptura, sicut pueri primo addiscunt a, b, c, d etc et postea syllabicare et postea legere et postea, quid significat pars.

⁽¹¹⁾ この「教師たちの大全（Summae magistrorum）」と語るボナヴェントゥラの念頭に、かつて同僚であったトマス・アキナスの仕事があったことは十分に予測できることである。「いつまでも論考に留まり決して原典へと上ってゆこうとしない者は愚かしいのであるが、教師たちの大全についても同様である。だが、人はこの点において、より一般的な方途に固着するように注意しなければならない」（*ibid.* n.11）と語られるが、この「より一般的な方途」という言葉は、当時きわめて斬新な方法と内容を含むと見なされていたアキナスを直接に意識したものであるかもしれない。なお、本論文の冒頭で掲げた、水とワインの比喩を含むボナヴェントゥラのテキストは、この学習の順序についての注意書きの中に含まれていることも、両者の相違を考えるとときには重要であると思われる。

⁽¹²⁾ cf. Thomas Aquinas, *Super Boetium de trinitate*, q.2, a.2, ad 5: Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae (sc. sacrae doctrinae), ad cognitionem div-

もちろん、そのような神の自己知をこの世にある人間が享受できるわけではない。しかし、その神の自己知との関係のもとで、実際に啓示されてしまっている内容（聖書）を相対化する視点が得られていることになる。この世における信仰は啓示された内容への信仰であるが、信仰それ自体ではなく「信仰の理解（*intellectus fidei*）」である神学・聖なる教えは、実際に啓示された内容を含みながらそれを超える内容を含んだものとして成立する。この点で、ボナヴェントゥラの神学が聖書の解釈にとどまる面を強く残しているのとは対比的に、アキナスの「聖なる教え」は思弁的神学の性格を強く持つことになっていると言えてよい。

またさらに、アキナスにおいて「聖なる教え」にとっての上位の学知が、神が自分について持つ学知だけでなく、至福者という人間に与えられることの可能な学知であるとされていることも重要である⁽¹³⁾。神と被造物としての人間の絶対的断絶と同時に、神の本質についての知を持ちうる（この世においてではないにしても）という連続性の側面がこの「至福者たちの学知」という付加によって意味されている。だから、幾何学と光学との関係との平行的関係を確保することができたのである。つまり、この世で人間が持つ聖なる教えは下位の知であるにしても、その上位の知もまた人間が持つことの可能な知であって、光学者がそのつもりになれば幾何学者となることも可能であることと完全にパ

inam, quia ea quae sunt per se nota in scientia, quam deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra et このような神が自己自身について持っている *scientia* を「学知」と呼ぶことは本来はできない。というのは、アリストテレスの規定する *ἐπιστημὴ* は何らかの原理から推論によって導き出された結論の知であるから、そのような推論を経ない知識は学知と呼ぶことができない。そして、神は自己について（また他者をも）そのような推論を経て認識しているのではないと見なされている以上、この世での神学にとっての上位の *scientia* は「学知」ではないはずである。このことは神について至福者たちの持つ *scientia* についても同様である。したがって、アキナスはこの上位に位置する知を、厳密にアリストテレス的な意味においてではなく、より緩やかな一般的な意味で *scientia* と呼んでいることになる。しかし、アキナスがこの上位の *scientia* と下位の *scientia* との間に連続性を承認している点を明確にするために、ここでは「学知」という訳を用いる。

⁽¹³⁾ もちろんこの「至福者」には天使も含まれるのであるが、今はこの点は問題としない。

ラレルだと、アキナスは言うことができたのである。

だから、聖なる教えはこの世では確かに啓示を信じるということから出発しなければならないが、その信じられていることがそれ自体（レス）には、人間という認識主体との関係を離れた理解可能性が常に内包されていることになる。だから、アキナスは「啓示されてしまったこと（revelata）」ではなく「啓示されることの可能なこと（revelabilia）」が聖なる教え・神学の対象の基本的特質（ratio formalis）だとするのである⁽¹⁴⁾。この点、ボナヴェントゥラの場合には、神学の対象が単に「信じられ得ること」ではなく、「理解され得ること」としての信じられ得ることであると規定されることで、信仰と区別された神学の何らかの学問性が承認されているのではあるにしても、先に述べたように、その理解可能性は聖書そのものの内容の理解可能性にとどまり、啓示されてしまったことそれ自体を原理的に越えてゆかないといってよいであろう。

もう一度整理しておこう。この世で人間が持っている「聖なる教え」は現に啓示されている内容（聖書そのもの）を典拠とした信仰簡条を出発点としている。それゆえに、その内容を信じるという認知様態を取ることが必然である。その限りにおいてはこの世での「聖なる教え」は自明性を欠き、厳密な意味での学問的知識としての身分を持っていない。しかし、アキナスにおいては、その信仰簡条として与えられている内容それ自体の起源である上位の知が神自身の持つ知であるとされているために、「聖なる教え」は啓示されてしまっているわけではないが神が啓示することが可能な内容へと連続的に接続してゆくことが可能である。その意味では「聖なる教え」とは、単にこの世で獲得される神についての知識という意味での神学だけではなく、来世において獲得される神の直知、さらに究極的には神が自己について持っている知そのものまでをも含む全体を指すと言えるかもしれない。アキナスは、その神についての知の全体性・連続性を前提することによって、この世で得られる神学が聖書の解釈に留まるという意味での聖書神学ではなく、思弁的な神学であり得ると見なしてい

⁽¹⁴⁾ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.1, a.3, corpus et ad 2.

たのである。

2節 哲学と神学の学問的知識としての相違

そして、神学の学問性に関する、あるいは信仰それ自体と神学との関係に関するこのようなアキナスとボナヴェントゥラの相違が、次には哲学と神学との関係の捉え方の相違をもたらしているように思われる。この点を次に確認しておきたい。

まず、哲学と聖なる教え・神学との区別が端的に記述されているテキストを見る。

認識され得るもののラチオが異なることによって、学問的知識の間の相異が導入される。…だから、同じ事象（レス）に関して、哲学的諸学はその事物が自然理性の光によって認識可能であるかぎりにおいて論じ、別の学問的知識はその事物が神の啓示の光によって認識される限りにおいて論じること、何の問題もない。だから、聖なる教えに属する神学は、哲学の一部とされる神学と類において異なっているのである⁽¹⁵⁾。

この「類を異にする」ということの実質は、事物を見るラチオ・観点の相違として提示されている。いま掲げたテキストの省略した部分では、「地球は丸い」という同じ結論に天文学と自然学は至るのであるが、その二つはその結論を導き出すための媒介項が異なるという例示がなされている。つまり、学問の間の相違をもたらすのは決してそこで対象とされている事象そのものの相違ではないのである。だから、神学は事物を「啓示の光によって認識されている

⁽¹⁵⁾ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.1, a.1, ad 2: diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. (...) Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine diversae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

限りにおいて」論じ、哲学は「自然本性的理性の光によって認識され得るものである限りにおいて」論じるというラチオの相違によって両者は区別されるのであって、そこで論じられる対象そのものによって区別されるのではない。

この見解もボナヴェントゥラの立場と相当に異なっていると言えるであろう。すなわち、ボナヴェントゥラにおいて神学と哲学とは直線的な完全性の程度の相違として理解されていた。そしてその完全性の相違とは本質的には、哲学が対象とする事象の領域が神学のそれよりも狭い点に認められているのである。しかし、アキナスはそのような対象領域の広狭という点で両者の相違を見ているのではなく、むしろ同じ事象を別の観点で捉えることの内に両者の相違が認定されているのである。とはいっても、アキナスにおいても聖なる教えと哲学とが知の完全性の点でまったく同じであると考えているわけではない。後に見るように、哲学に対する神学の優越を神学者であるアキナスは承認している。しかしながら、そのような留保は当然必要であるにしても、聖なる教え・神学と哲学との間には本質的に「類を異にする」ものとしての相互独立性が了承されていることは、ボナヴェントゥラとの対比においては極めて重要なアキナスの特質なのである。

だが、このような哲学と神学との間の相互独立というアキナスの立場は『神学大全』では見えにくいものとなっている。この主著はあくまで「聖なる教え」の書として意図され、そのために構造化されている、つまり、全体が「啓示の光によって認識されている限り」という観点・ラチオにおいて考察されている。だから、レスとしてどこまでが自然神学なのか、つまりどこまでが神についての哲学的認識であるのか、そして、どこから自然的理性を越えた神学固有の認識なのかは截然とは分けられない構成となっている。だが、もう一つの体系的著作である『対異教徒大全』を見ると、その最初の3巻までで純粋に自然本性的理性によって到達可能なことがらがまとめて論じられ、第4巻に至って自然本性的理性を越えた神学固有の対象が論じられるという形式を取っている⁽¹⁶⁾。具

⁽¹⁶⁾cf. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* I, c.9. この点での『対異教徒大全』の特徴

体的には、第3巻まででの議論は経験と自然的理性による原理だけを用いてなされ、それぞれの章の主張を確認するためだけに聖書や教父の権威的テキストが付加されるという方策が一貫して取られているのである。ということは、アキナスが神と被造物という事象を対象とする学問的知識というものを、『対異教徒大全』におけるように記述することが可能なものとして理解していたことになるであろう。哲学的神学としての自然神学は、啓示・信仰から独立させて記述することが十分可能なものとして捉えられているのである。

3節 神学による哲学の使用

さて 以上のように聖なる教えと哲学とが本質的には相互に独立しているというのがアキナスの立場であるとしても、彼が実際に神学者として行っている仕事の具体的な場面では、両者のいわば相互浸透と言うべきことがなされていることを見落とすわけにはいかない。その相互浸透の原理的なあり方を見るには、聖なる教えと哲学とが「同じ事象を別の観点から論じる」ということの意味をもう一度、別の側面から確認しておかなければならない。すなわち、聖なる教えが扱う事象には「自然理性を超えている」事象と「自然理性を超えない」事象という区別がある。まさに、『対異教徒大全』はこの事象の特質の区別によって構造化されていたのである。しかし、前節で見たように、聖なる教えと哲学とは同じ事象について別のラチオから考察することが可能であるという意味で、相互独立的であるとされていた。したがって、事象そのものの持つ特質と事象を論じるラチオの区別によって、次のような組み合わせを得ることになる。

については、川添 (2002) の解説と翻訳を参照。

	啓示によって知られ得 るというラチオ	自然の光によって知ら れ得るというラチオ
自然理性を越える事象	A	C
自然理性を越えない事象	B	D

事象（レス）の持つ特質として、「自然理性を越える事象」と「自然理性を越えない事象」が区分され、事象を扱う観点（ラチオ）として「啓示に基づいて認識され得るというラチオ」（神学のラチオ）と「自然理性に基づいて認識されるラチオ」（哲学のラチオ）が区分される。その区分の組み合わせによって四つの領域が成立することになる。そのそれぞれについて検討を加えてみる。

まず、領域Aであるが、神に関わる事象としては三位一体や受肉といったミステリウムが含まれ、これが自然理性によって獲得されず啓示によってのみ知られることがらである。そのような事象が「啓示に基づいて認識され得るというラチオ」によって成立する神学によって論じらることは当然であろう。これについては問題がない。しかしBの領域もやはり神学の内部に取り込まれているのはどういうことであろうか。つまり、事象の特質としては必ずしも啓示を必要とせず、自然理性によって獲得可能なことがらが「啓示に基づいて認識され得るラチオ」のもとで考察されるということはどういうことであるのか。このBの領域においても神による啓示、すなわち神の教示が必要である理由をアキナスは次のように述べる。

また、神について人間の理性によって探求され得ることがらについても、人間は神の啓示によって教示されていることが必要であった。というのは、神に関する真理は、理性によって探求される場合には、わずかの人々によって、また、長い時間をかけて、さらに多くの誤謬と混じり合いながら人間にもたらされるものだからである。ところが、その真理の認識に神のうちにある人間の救い全体がかかっているのである。それゆえ、人間に救いがより適当な仕方、より確実にもたらされるためには、神的事実がらに

ついて神の啓示を通じて教示されることが必要だったのである⁽¹⁷⁾。

Aの領域の事象は啓示によってしか獲得されないが、Bの領域は哲学によってもたしかに認識可能である。しかし、いわば実際上はそれを認識することは極めて困難であるが故に、救いのために必要な知識が「より適当な仕方、より確実に」啓示によって示されることが必要であったとアキナスは認めるのである。哲学者は確かに神が存在することを証明し、そこから神の一なる本性の持つさまざまな特質を導き出すことができる。だが、そのような仕事をすべての人間がなし得るわけではないし、なし得るとしても多大の努力と時間を要するし、それでも人間理性の弱さのために多くの誤謬が入り込む。だから、絶対的な意味での必要性ではないにしても、実際上の必要性が認められるのである。

しかし、その必要性は人の能力や知識の程度に依存したものであり、ことがら自体としては「学問的知識でありうるもの (scibile)」を「信じられ得るもの (credibile)」として受け取る人が存在するということであって、ことがら自体の性質が変わるわけではない⁽¹⁸⁾。それゆえ、神について自然理性によって知られうることがらは、信仰箇条ではなく、「信仰箇条への前駆 (praeambula ad articulos)」と呼ばれる⁽¹⁹⁾。つまり、先の表のBの領域はことがら自体としてはDの領域と重なっており、「自然理性によって獲得可能なラチオ」から哲学的に認識した上で、その内容を「啓示に基づいて認識され得るラチオ」からも捉

⁽¹⁷⁾Thomas Aquinas *Summa theologiae* I, q.1, a.1, corpus: Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. cf. *Summa contra Gentiles* I, c.4

⁽¹⁸⁾Thomas Aquinas *Summa theologiae* I, q.2, a.2, ad 2: Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit. cf. *Summa theologiae* II-II, q.1, aa.4-5

⁽¹⁹⁾Thomas Aquinas *Summa theologiae* I, q.2, a.2, ad 2. cf. *Super Boetium de trinitate* q.2, a.3, corpus

え直すことで、聖なる教えの一部とされてよいのである。したがって、この「信仰箇条の前駆」であるような認識内容については、哲学が大きな役割を果たしうる。そのことをアキナスは「聖なる教えが哲学の教えを使用する」のだと表現する。『ボエティウス「三位一体論」注解』では、この哲学の使用が三つに区分され、その第一に以上に述べた「信仰の前駆であることがらを論証すること」が挙げられるのである⁽²⁰⁾。この箇所で挙げられている哲学の利用の様態の三つ目は「信仰に反対して語られていることがらに抵抗すること」である。これは具体的には、正統の信仰の提示する内容に反する何らかの主張が「偽であること」や「必然的ではないこと」を示すのに哲学が使用される場合である⁽²¹⁾。この使用様態は先の区分表で考えるならば、Dの領域としてなされる哲学的論拠を、Aの領域との対比において用いるということになるであろう。Aの領域は事象としては自然理性を越えているのであるから、それを哲学的に積極的に証明することはできない。しかし、アキナスは信仰の提示する内容と対立する命題が誤謬であるか、あるいは必然的論証の結論たり得ないこと自体は哲学的に示しうると考えているのである。この第3の使用様態は「信仰への前駆」を積極的に証明する作業のいわば裏側として位置づけることができるであろう。

それでは、Cの領域はどのように考えたらよいであろうか。この領域は事象としては自然理性を越えていることがら（たとえば、三位一体や受肉）を哲学のラチオから考察するという部分である。この領域においては、哲学の幕は少しもないとアキナスは考えているのであろうか。つまり、形式的には想定される区分ではあるにしても、実際には存在しない領域であると考えられているのであろうか。そうであれば、事象としてのこの領域には、ボナヴェントゥ

⁽²⁰⁾ Thomas Aquinas, *Super Boethium de trinitate*, q.2, a.3, corpus: Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti: primo ad demonstrandum ea que sunt preambula fidei, que necesse est in fide scire, ut ea que naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi uel de Deo uel de creaturis in philosophia probata, que fides supponit; ...

⁽²¹⁾ *ibid.*: tertio ad resistendum his que contra fidem dicuntur, siue ostendendo ea esse falsa, siue ostendendo ea non esse necessaria. cf. *Summa contra Gentiles* I, c.7.

ラと同じように、純粹に啓示されてしまったことがらだけを用いざるをえないということになる。しかしアキナスにおいては、そうではないであろうと思われる。というのは、アキナスは聖なる教えが哲学を使用するもう一つの特徴的な様態を提示しているからである。『ボエティウス「三位一体論」注解』における、聖なる教えが哲学を使用する第2の様態を示すテキストを掲げる。

第二には、信仰に属することがらを何らかの類似性を通じて知らしめるために使用する。ちょうどアウグスティヌスが『三位一体論』において三位一体を明示的にするために、哲学的教えから受け取った多くの類似性を用いているようにである⁽²²⁾。

この哲学によって知られたことがらとの「類似性を通じた信仰の明示化」という様態は何を意味しているのであろうか。ここだけでは明らかではないが、次のテキストにはその点が多少明らかにされている。

ある事象に理由（ラチオ）を導入するには二つのあり方がある。一つには、何らかの根拠（radix）を十分な仕方では証明することである。たとえば、自然学において天の運動が等速運動であることを証明するための十分な理由が導入される場合である。もう一つの理由の導入の仕方では、その理由は根拠を十分に証明するのではないが、その根拠が既に措定されている場合にそこから帰結する結果がその根拠と適合的であること（congruere）を示すのである。たとえば、天文学において離心円と周転円という理由が措定されているが、それはこの措定がなされた場合に、天の運動に関する感覚的な現象が救われ得ることによるのである。とはいえ、この理由が十分な仕方では証明をしているのではないのは、他の措定がなされても現象は救われ得るからである。このようにして、「神が一である」や同様のことを証

⁽²²⁾ *ibid.*: secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea que sunt fidei, sicut Agustinus in libro De Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum trinitatem; ...

明するのに導入される理由は第一の仕方のものである。だが、三位一体を明示するために導入される理由は、第二の仕方としてある。すなわち、三位一体が措定されている場合には、そのような〔異論で挙げられた〕諸々の理由は適合的なのである。とはいえ、これらの理由によってペルソナの三位一体が十分な仕方では証明されるわけではないのであるが⁽²³⁾。

これは「三位一体は自然的理性によって認識されうるのか」という問題を論じた箇所、アウグスティヌスの議論の方法を範例としながら、三位一体が自然理性によって認識されるのだという立場への反論として書かれたものである。ここで重要なのは「適合的な理由」というものを提出していることの意味である。このことが天文学上の「仮説」によって例証されている。すなわち、天界には惑星の逆行運動などの現象が実際観測されている。だが、当時の自然学・天文学において確立されていた天体が等速円運動をするという原理からは、この観測事実は直ちには説明できない。そこで、一方でその証明された原理を保持しながら、他方で「離心円・周転円仮説」を立ててみると、その仮説から導き出される結果は奇妙に見えた観測事実と適合していることが知られるのである。このようにして、天体のある種の運動という事象に離心円・周転円仮説という理由が与えられたことになるのである。この理由の導入は一般化すると次のように表現できるであろう。

⁽²³⁾ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q.32, a.1, ad 2: ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus: sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes: non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis: quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas Personarum.

- (1) ある事象Rが存在する。
- (2) 真である原理Pが知られている。
- (3) 原理Pは事象Rを直接には説明できない。
- (4) 原理Pから必然的に導出されないが、可能である仮説Hを立てることができる。
- (5) 仮説Hから結果Eが導出される。
- (6) 結果Eは事象Rを説明できる。
- (7) このとき、仮説Hは事象Rに理由を導入したと言ってよい。

これは一種のアブダクションであるといってよいであろう。このような理由の導入によって仮説Hの必然性が証明されるわけではなく、常に別の仮説の可能性が承認されている。とはいえ、アキナスはこの種の仮説形成を合理的であると認めているのである。

さて、このようなアブダクションの過程は当の三位一体論という神学上のミステリウムの理解とどのように関わるのか。いま引用したテキストでは「そのような〔異論で挙げられた〕理由」とは、次のように語られるものである。

だから、ペルソナの三位一体を証明するためにも、ある人々は、神のペルソナの発出において自己を無限な仕方では伝達する神の善性の無限性ということから、理由を導入したのである⁽²⁴⁾。

つまり、アキナスは神の善性の無限性ということが理由となるのは、ペルソナの三位一体ということが承認されるならば、という条件のもとにおいてであると言うのである。すなわち、他方で神の無限の善性ということは哲学的に

⁽²⁴⁾ *ibid.*, arg. 2: Unde etiam ad probandum Trinitatem Personarum, aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinae, quae seipsam infinite communicat in processione divinarum Personarum.

確保されているが、それに加えて聖書において啓示されている神の三位一体を受け入れているときには、ペルソナが発出することが神の無限の善性と適合的であるとは言えるのである。しかし、このことは厳密な意味では、決して三位一体を論証したとは言えない。

神の無限の善性は被造物の産出ということにおいても明らかにされているからである。なぜなら、無から産出することは無限の力によるからである。実際、仮に神が無限の善性によって自己を伝達するのだとしても、神から何か無限のものが発出しなければならないわけではなく、[被造物は]神の善性を自分の様態に応じて受け取るからである⁽²⁵⁾。

つまり、神の無限性はペルソナの発出ということと必然的に結びついていないために、厳密な意味での証明にはならないとされている。

しかしながら、ここで強調しておきたいのはこの否定的な側面ではなく、アキナスが弱い意味ではあっても三位一体に対する何らかの理由を導入することができるとしている肯定的な側面である。この点をもう一つのテキスト、『神学大全』の三位一体論の冒頭である第1部第27問第1項において、少し内容に立ち入りながら検討しておきたい。そこでの課題は「神的なことがらにおいて発出があるか」であるが、その主文でまず確認されているのは「聖書は、神的なことがらにおいて、発出ということに属するような名称を用いている」という事実である。その次に、その聖書の事実についての誤った理解の仕方が排除されている。つまり、XのYからの発出ということをYの「外部への発出」として理解することの誤謬が指摘される。その時の根拠となっているのは、三位一体の父と子とが同時に一なる神の内部での区別であるということを示す聖書

⁽²⁵⁾ *ibid.*, ad 2: Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturarum: quia infinitae virtutis est ex nihilo procudere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat: sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. アキナスにおいては、神から被造物が産出されること（創造）も、ペルソナが生み出されることもともに「発出（processio）」という用語で語られる。

の権威である。ここでは、聖書のさまざまなテキストの間の整合的な理解に反するような三位一体の理解が排除されているのである。

その後に今度は、発出ということが働き（actio）との関係で一般的に分析される。働きにはその働きが働きの主体の外に向かうものと、働きの主体の内にとどまるものとに区分される。そして後者の働きがもっとも明確に認められるのは知性的な認識の働きであり、その働きの結果知性の内に概念というものが発出することが確認される。以上の分析は働きというものの、知性的認識というものの全般についての原理的な分析である。その上で、神について語られることは被造物の可能な限り高次の存在者との類似において捉えなければならないというもう一つの原理が確認される。以上、二つの原理的な認識から次のように結論される。

それゆえ、発出ということを物体においてあるようなものとして、あるいは場所的に、あるいは熱が熱しているものから熱せられるものへと働くような、何らかの原因の外的な結果への働きとして理解すべきではない。そうではなく、可知的な流出として、語る者から、語る者の内にとどまる可知的な言葉の流出のように理解しなければならないのである。カトリックの信仰が神的なもののうちに発出というものを措定しているのは、このような意味においてなのである⁽²⁶⁾。

この箇所を、先に図式化したアブダクションの過程と照らし合わせて整理すると次のようになる。

(1) 聖書において神の発出ということが語られている。

⁽²⁶⁾ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.27, a.1, corpus: Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorum effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

(2) 様々な原理が真理として既に確立されている。

(a) 神の一なる本性

(b) 働きと発出についての一般的原理

(c) 神についての認識が高次の被造物との類似性から得られるべきであるという一般的原理

(d) 知性的認識の本性

(3) 以上の原理の認識は神の内なる発出の存在と本性を直接には証明しない。

(4) 以上のさまざまな原理の認識は、神の内なる発出の存在と本性を必然的に証明しないが、神において発出があると仮定することが可能である。

(5) その仮定から様々な帰結を導出する。

(6) その帰結は聖書の記述を説明できる。

(7) このとき、神における発出という聖書の記述に理由が導入されたと言ってよい。

この説明全体は、繰り返すことになるが、神の内的発出が存在しその本性が知性的であるということを厳密な意味で論証してはいない。ただ、この理由導入過程の(2)に含まれる諸原理については、アキナスはそれを厳密な論証であると考えていると言ってよいであろう。一方に聖書の記述があり他方に確立された原理の認識があるときに、それらを見渡して発出の存在の可能性と知性的本性を仮定したときに、そのような知性的本性を神の内に措定することがいわば「蓋然的 (probabile)」であるとされるのである⁽²⁷⁾。

⁽²⁷⁾ この「蓋然的」という用語は、たとえば『対異教徒大全』第1巻9章で「理性を越えたことがら」についての記述の特質を性格づけるものとして用いられる。このprobabileはもちろんprobareという動詞から派生するのであるから、「証明可能である」と訳すことも可能である。上記のようなアブダクションは、決して論証 (demonstratio) ではないが、一種の証明であることをアキナスは認めているといってもよいであろう。本論文第2章2節 p.54 注 (15)、第3章1節 p.87 注 (9) を参照。

さて、それでは以上の分析から、この「理性を越えている」という性質を持つ事象についての、「自然理性によって知られるラチオ」からの考察というCの領域についてどのように整理することができるであろうか。上で例示した三位一体論のような論点が、事象として人間の自然本性的理性によって把握できないものであることは、確かに承認されている。しかし、その事象の完全な把握はできないとしても、聖書に語られているその事象がどのような特質を持つと捉えねばならないのか、あるいは否定的に、どのように捉えられてはならないのかといった何らかの「明示化 (manifestatio)」の試みの中では、自然本性的理性は役割を確かに果たしている。いわば、Cの領域はBの領域へと浸透しており、Bの領域として承認され受け入れられている事象の理解をより明晰にするものとして、自然本性的理性の把握を越えた事象を論じ議論の対象とする⁽²⁸⁾ことができると思われているのである。それを聖なる教えの側から見るならば、上記の引用のように「聖なる教えは人間の理性を使用する」とか、「哲学者の権威をも使用する」⁽²⁹⁾と表現されることになるのである。

⁽²⁸⁾ここで「論じ議論の対象とする」としたときに想定しているのは tractare という用語である。アキナスはこの用語を少なくとも investigare と区別しているように思われる。『神学大全』冒頭の第1部第1問主文では、哲学によって investigare されていることがらの他に、聖なる教えが必要とされることが主張される。そして同じ項の第2異論解答では、先に引用したように（本節注(15)）、別のラチオにおいてではあるが聖なる教えと哲学とが同じ事象を tractare すると述べられるのである。ここには自覚的な用語の使い分けを推定すべきであろうと思われる。investigare と tractare が相互に対立する意味を持つとは言えないにしても、investigare よりもより広義での議論による真理の把握が tractare という用語によって指示されているのである。ただ、この点がアキナスの著作全体にわたって厳密な用語法として遵守されているとまでは言えないであろう。ただ、『神学大全』冒頭の聖なる教えと哲学との関係についての記述に限れば、上記のような区別を自覚していると考えべきである。

⁽²⁹⁾Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.1, a.8, ad 2: Et inde quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt;...

4節 哲学の濫用とその自律

前節では哲学と聖なる教えとのいわば協調関係の側面を確認したのだが、両者が対立的な関係になるという二重真理説として理解されるような事態をアキナスは全く想定していないのであろうか。もちろんそうではなく、神学者であるアキナスには哲学を聖なる教えの下位におき、哲学の欠陥を指摘している面が確かにある。最も基本的には、哲学という知の源泉が人間の理性という有限なものであるのに対して、聖なる教えが直接に神に由来するとされている点で、両者には確実性において落差が認められている。さらには、その両者の主たる対象が、一方は理性を越えた神であり他方が理性のもとにある以上、その質料（主題）の点でも落差があるとされる⁽³⁰⁾。だから、次のように語られる。

それゆえ、それ〔聖なる教え〕には他の学問的知識の原理を証明することが属しているのではなく、それについて判断することだけが属している。実際、他の学問的知識においてこの学問的知識〔聖なる教え〕の真理に矛盾することが見いだされることは何であつても、その全体が偽として断罪されるのである⁽³¹⁾。

あるいは、「〔聖なる教えは何かを〕他の学問的知識から、それをいわば上位の学問的知識として受け取るのではなく、それをいわば下位の侍女として使用するのである」⁽³²⁾というテキストからは、神学の優位という立場が、当然のこととはいえ、明瞭であるように思われるのである。

しかし、神学の優位が動かないとしても、哲学の神学への従属あるいは隷属とは言えないと考えられる。いま引用した二つのテキストにおいても、少し注

⁽³⁰⁾ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.1, a.5, corpus.

⁽³¹⁾ *ibid.*, q.1, a.6, ad 2: Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis: quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum: ...

⁽³²⁾ *ibid.*, q.1, a.5, ad 2: Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; ...

意深く見るならば、前者では聖なる教えが哲学の原理を「証明しない」ことが確認されているし、後者では端的に「神学の侍女である哲学」とは述べられず「いわば下位の侍女として使用する」とニュアンスが付けられているのである。哲学と神学とはラチオを異にする二つの別個の学として、一方が他方に固有の原理を証明するということがない。その限りで、本章の最初に論じたように、両者は本質的に相互に独立している。その意味で哲学は神学に対する自律性を保持し続けるというのがアキナスの理解なのである。

そして、そのような相互の自律を前提としたうえで、神学は哲学を使用することができるのであり、哲学は神学に浸透してゆくことが承認されている。とはいえ、アキナスによれば、聖なる教えにおいて使用することができるのは「本物の」哲学である。それまでの思想の歴史の中で自称哲学者たちが信仰の教える真理に反した誤謬を提示したことがあったことをアキナスは知らないわけではない。しかし、アキナスにとって誤謬を内蔵するような哲学は本物の哲学ではなく、理性の欠陥による哲学の濫用・誤用 (abusus) なのである。この点をもっとも明確に提示しているのは次のテキストであろう。

もし哲学者たちの言葉の中に何か信仰に反することが見いだされるならば、それは哲学に属してはいないのであって、理性の欠陥による哲学の濫用なのである。だから、そのような誤謬がまったく不可能であることを示すことや、それが必然的ではないことを示すことによって、その誤謬を哲学の諸原理によって反駁することが可能なのである。実際、信仰に属することがらが論証的に証明されることができないように、それに反する何かが無であるとして論証的に示すこともできず、逆にそれが必然的ではないということが示され得るのである⁽³³⁾

⁽³³⁾ Thomas Aquinas, *Super Boetium de Trinitate*, q.2, a.3, corpus: Si quid autem in dictis philosophorum inuenitur contrarium fidei, hoc non est philosophie, set magis philosophie abusus ex defectu rationis; et ideo possibile est ex principiis philosophie huiusmodi errorem refellere, uel ostendendo omnino esse impossibile, uel ostendendo non esse necessarium: sicut enim ea que sunt fidei non possunt demonstratiue probari, ita quedam contraria eis

個々の哲学者は確かに誤謬を犯したことがあるにしても、哲学という学問それ自体の中に誤謬を犯さざるを得ないという本性があるという見方をアキナスははっきりと排していると言ってよいのである⁽³⁴⁾。

そして、このような哲学の自律、あるいは少なくとも自律可能性という立場の背後にあるのは、人間の自然本性的認識も神の創造の産物であるという確信である。

教師によって弟子の魂のうちに導入されることは、その教師の学知が含んでいるものと同じものである。ただ、教える者がいつわって教える場合はべつであるが、そんなことを神について語ることは不敬なことである。ところで、自然本性的に知られる諸原理の認識はわれわれのうちに神によって備えつけられたものである。というのも、われわれの自然本性の作者は神自身だからである。それゆえ、神の知恵はこの諸原理をも含んでいることになる。だから、この諸原理に対立することはどんなことでも、神の知恵に対立している。だからそのようなことは神に由来するということはあり得ない。だから、神の啓示に由来し信仰によって捉えられていることは、自然本性的認識に対立するものではあり得ないのである⁽³⁵⁾。

non possunt demonstratiue ostendi esse falsa, set potest ostendi non esse necessaria. この「哲学の濫用」の最もはっきりした実例は、まさにラテン・アヴェロエス主義者の知性単一説に見出されるとアキナスは考えていたかもしれない。その『知性単一説駁論』の冒頭で、知性単一説が信仰の教えに反することは明らかであるとしても、その書で意図していることは「哲学の原理」にも反していることを明らかにすることだと宣言している。

⁽³⁴⁾本章の冒頭で触れたように、アキナスは1268年にラテン・アヴェロエス主義者たちが活躍し、それに対するタンピエの反応が明確になりつつあるパリに戻ってから、アリストテレスの著作の注解の作業を熱心に進めている。職分としての神学者にとっては決して義務ではないこの注解の作業は、その背後にここで述べたような「本物の哲学」を哲学として明確にしておきたい、そのことによって誤った哲学理解を排除したいというアキナスの意図を読み取るべきだと思う。

⁽³⁵⁾*Summa contra Gentiles* I, c.7: *Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet: nisi doceat fide, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor*

それでは、このような哲学と啓示とが調和するというアキナスの確信そのものは、どのような保証を持つのであろうか。この確信は単純に聖なる教えの示すことだけによって得られたわけでも、また哲学的原理のみによって得られたわけでもないであろう。彼は世界が神によって創造されたということは哲学的に認識されうることがらであるとしているから⁽³⁶⁾、人間の認識能力も神に由来することは哲学的に確保される。それに対して、啓示とされているものが神に由来するということがどのような意味で保証されるのかという論点については、アキナスはそれほど神経質であるようには見えない。このことは当時の社会的・文化的状況のなかでは、いわば自明のこととされていたと言えるかもしれない。しかし、その論点をアキナスが全く問題にしていないわけではない。私の知る限り、『対異教徒大全』1巻6章が唯一のテキストである。そこでは「信仰に属することは理性を越えているにしても、それに承認を与えるのは軽率なことではない」ことが主張されるのである。そしてその根拠として挙げられるのは、目に見える奇跡的な業、それにとりわけ「世界の驚くべき回心 (*mirabilis mundi conversio*)」である。すなわち、キリスト教の教えは理性を越えた内容を含みきわめて晦渋であり、禁欲のような人間の快樂への傾向性に反したこと

naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. ちなみに1271年になされたある説教において、アキナスは次のように語っていた。「哲学を学ぶ者で、信仰によれば真でないことがらを語っている人々がいる。彼らにそれは信仰に反しているという、彼らはそれを語っているのは哲学者であって、自分たち自身がそれを肯定しているのではなく、哲学者の言葉を復唱しているだけだ、と語っている。このような者は偽りの預言者あるいは偽りの教師である。なぜなら、疑いを提示しながらそれを解決しないということは、そのことを承認していることと同じだからである」 *Attendite a falsis prophetis*, *Sermones*, n.2. この箇所の示唆は [Klima 1998], p.401 による。このテキストは本論文第2章2節で述べた、シゲルスのアリストテレスのテキストに対する態度にびったり重なっている。

⁽³⁶⁾ cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.44, a.1. なお、世界が神のよって創造されたということは、世界が時間的な始まりを持つという仕方では創造されたことを含意しない。時間的な始まりを持つということは、信仰によって受け入れる他はないと見なされている。この点については、本論文第2章3節 (p.63) を参照。

を命じているにもかかわらず、しかも、様々な迫害の中で、素朴な人々ばかりでなく最も知恵を持つとされる人々までもがその教えに帰依したという事実そのものが、神の業の最大のしるしなのだとされる。このようにアキナスは啓示が神に由来するということに何らかの意味での根拠を与えようとはしている。しかし、この根拠が哲学的で必然的な論証であるのか、ある種の蓋然的を持つだけの説得にすぎないのかといったこと自体を問題にはされていない。その限りでは、啓示が神に由来するということについては、アキナスは本格的な議論をしてはいないと言うべきであろう。

しかし、哲学という知的営みの中に本物とその濫用とを区別するという視点を一方で保持しながら、聖なる教えそのものの学問的性格を反省し、双方に神という統一的な起源を想定していることは間違いがない。聖なる教えと哲学というものを関係づけているアキナスのこのような立場というものは、そのどちらか一方の学問にのみ立脚しているのではなく、両方をいわば等分に眺める立場が取られているとあってよいであろう⁽³⁷⁾。「恩寵は自然本性を破壊するのではなく、それを完成する」⁽³⁸⁾という周知の、アキナスの基本的立場を表明しているとされる言葉は、哲学の本質的自律性を表すとともに、哲学と神学との全体を眺めているアキナスの視座をも表しているのである。

⁽³⁷⁾ この点については、クレッツマンは次のような発言をしている。 But theology and philosophy really are traditionally indistinguishable, broadly speaking. Traditionally, either theology is part of philosophy, or theology and philosophy are two species of the same genus, the very one picked out in that description. I don't know of an established name for the genus, but 'Grandest Unified Theory' strikes me as appropriate. [Kretzmann] pp.23-24.

⁽³⁸⁾ cf. *Summa theologiae* I, q.2,a.2, ad 1; *Super Boetium de Trinitate*, q.2,a.3, corpus

第5章 哲学としての神学

1節 三つの哲学観

われわれはこれまで、アリストテレス哲学の全面的導入に伴う「1270年代の危機」をめぐるさまざまな思想の潮流を見てきた。そこには、少なくともテキストとしては共通するアリストテレスという新たな哲学を目の前にした人々が、その同じテキストに対してさまざまに異なる対応をしていたことが確認できた。12世紀までの西欧キリスト教世界が、その創造論を背景としてプラトン主義との極めて密接な連関のもとで世界を知的に理解してきたのに対して、イデア論拒否に典型的に見られるようなアリストテレスの「自然主義」とも呼ぶべき哲学はまったく新たな世界像と理解の方法を示していたのである。パリ大学を中心に13世紀中葉に学問にかかわった人々は、この新しい哲学に対して何らかの仕方で自己の立場を確定する必要を感じざるを得なかったし、実際にさまざまな対応を示したのである。

そこでいま一度、前章までで吟味した「急進的アリストテレス主義者たち」、ボナヴェントゥラ、それにトマス・アクィナスという三者がアリストテレス哲学に対して、あるいは「哲学」という知的営みをどのようなものとして捉えていたのかを整理し直すことにしよう。まず、この三者にとって共通認識となっていたと言ってよい二つの点を確認しておこう。

(1) <哲学>と神学とが区別されていたこと

この点は今日の常識的な見方からすれば、改めて言うべきことではないとも思える。聖書という啓示にもとづく神についての知としての神学と自然本性的

理性だけによる哲学という知とは、根本的にそのあり方を異にしており、区別されたものであることは当然であると言われていると言えよう。だが、歴史的に言うならば、13世紀のこの時期になって哲学と神学との区別は厳密になされ始めたのである。もちろん、冒頭の序論でも述べたように、キリスト教が自己の信仰内容について一定の理論的反省を始めた初期の段階では、非キリスト教的なギリシア起源の哲学との区別と対比という視点は存在していた。しかし、そのキリスト教のある種の理論化の枠組みを与えたのがプラトン主義的な世界像であったために、当初のギリシア哲学とキリスト教の教えとの対立・齟齬というものは背後に退くことになったと言ってよい。少し極論すれば、キリスト教の教えはギリシア哲学の完成形態として理解されてきたのである。ところが、アリストテレスの哲学（とりわけ『分析論後書』に見られるような学問的知識の理念）の導入は、哲学的知識の形態と啓示による神学との対立を明確に意識させることになったのである。知識の獲得方法の相違、獲得可能と見なされる知識の領域の広狭などにおいて、哲学と神学との間に截然とした区別が必要であることが共通了解となっていたのである。

このことは教育制度としての大学の組織上の区別としても明確に位置づけられることになった。古代以来の自由学芸の伝統のもので、中世の大学には学芸学部が設置されていた。だが、その学芸学部はごく初期から実質的にはアリストテレスを中心とした「哲学学部」となっていた。そして、学芸学部は上級の神学部、法学部、医学部とは並列的な関係にあるのではなく、まさに一般教養としての自由学芸の学部として、制度上は準備的なものとして下位に位置していた。それゆえ、神学を学ぶ者もアリストテレスの哲学を経なければならなかったのである。もちろん、この準備的な学部としての学芸学部の位置づけは、さしあたりは大学という制度上のことであったとしても、その背景には哲学という学問そのものを準備的なものと位置づけるという見方があったと言えるであろう。しかし、13世紀中葉のわれわれが問題とした時期の学者たちは、みな哲学を学び教えるということと、神学を学び教えるということとは、はっきり

と別のことであつて混同することはなかったのである。このことを明確にしておくために、この当時の人々が神学と区別されたものとして理解していた哲学を、以下では＜哲学＞と表記することにしておくことにする。

それゆえ、このような区別の存在という共通了解のもとで、＜哲学＞とキリスト教の教え（あるいは神学）との間の区別がどのような種類の区別であり、その上で両者がどのような関係を結びうるのかという点が、立場によって異なるということになるであろう。

(2) キリスト教の教えが＜哲学＞より何らかの意味で優れた知識であること

これは今日かならずしもすべての人が共有する見解ではないであろうが、13世紀のパリにおいては、後に整理するような見解の相違があるにしても、神学者だけではなく＜哲学＞者も承認していたと言ってよい。この点は、極端な解釈をすれば、キリスト教の教えの優位を認めている＜哲学＞者もキリスト教徒である以上、何の理屈もなしに社会制度上のいわば強制のもとで認めていたにすぎないということであるとも考えられる。その場合には、急進的アリストテレス主義者などは「本心では」キリスト教の教えの優位を認めていないのだということになるであろう。だが、その＜哲学＞者であっても（少なくともどの検討をくわえたブラバンティアのシゲルスとダキアのポエティウスのテキストからは）、「本心」からキリスト教の教えの優位を承認していたと言えると思われる。神学者ほどではないにしても、彼ら＜哲学＞者も自己の行っている＜哲学＞とキリスト教の教えとの関係について反省を加えており、そのような反省の中で後者の優位を否定するような言葉を見いだすことはできないからである。

それゆえ問題となるのは、キリスト教の教えが＜哲学＞より優れているという一般的共通了解のもとで、どのような点がいかなる意味において優れていると認定されているのかということになる。この点で上記三者の間には相当の相違があることになるであろう。

さて、このような了解を急進的アリストテレス主義者、ボナヴェントゥラ、トマス・アキナスが共有していたにしても、この三者は＜哲学＞とそれのキリ

スト教の教えとの関係を相当に異なった仕方であつていたことは間違いない。その相違の要点を次に整理する。

(A) 職分として分離された<哲学>—急進的アリストテレス主義者

本論文では急進的アリストテレス主義者としてシゲルスとボエティウスとを論じた。この二人を急進的アリストテレス主義者と見なすことは、さしあたりはタンピエの禁令との関係という歴史的状況に基礎をおいている。そして、たしかに二人の間に概略的には、「急進的」アリストテレス主義といつてよいように<哲学>の把握の方向性があることは言えるであろう。すなわち、アリストテレスのもつ自然主義的世界理解の可能性をどこまでも徹底しようとする方向である。あくまでも感覚的経験と自然本性的理性が明証的に示す概念だけを使ったとしたら、世界がどのようなものとして現れてくるのかということが突きつめられている。そして、<哲学>という知の営みは、この徹底化にその本質があるとシゲルスやボエティウスは捉えていると考えられる。

ただし、先に確認しておいたように、彼らとて<哲学>の他に人間の知の源泉としての神の啓示というものの存在と意義とを承認していることは間違いない。まして、<哲学>の方が人間のなす知的な活動として啓示への信仰を出発点とする神学よりも優れたものとするとか、さらには神学を破棄しようとする意図はないと言つてよい。とはいえ、彼らは<哲学>をあくまで神学とは原理的に区別された別個の学であると捉え、しかも両者の間に積極的な関連づけを行おうとはしていない。シゲルスの場合にはそれほど明確ではないが、ダキアのボエティウスにおいて明らかなように、神の意志の自由によつてもたらされた結果としてのこの世界の理解は、本質的に<哲学>の論じることのできる領域ではないものとして<哲学>から排除されている。それぞれの学問はそれぞれ固有の対象と原理をもっているのであって、その範囲内ではその探求を自己の原理のみから進めなければならないという根本的態度を崩さないのである。

それゆえ、急進的アリストテレス主義者は<哲学>を自己の職分として遂行しており、またそうしなければならないと見なしているのである。タンピエが

1270年代に彼らを断罪したときに、その念頭にあったのは個々の特定の論点に関する誤謬とメタレベルの誤謬としての二重真理説であった。しかし、その断罪の対象とされた当の〈哲学〉者たちは、そのような誤謬とみなされたテーゼを真理として積極的に主張していたのではなかったのである。その限り、断罪という行為そのものが急進的アリストテレス主義をそれとして歴史的に出現させてしまった面があることは確かである。とはいえ、タンピエが危機だと思なすような方向性を彼らが全く持っていなかったわけではないことも、また確かである。それは、今述べたような「職分としての〈哲学〉」を一つの知の領域として自己限定し、その内部での自己運動を徹底してもよいのだという理解そのものが危険性をはらむと見なされていたのである。すなわち、キリスト教の教えというものは全体としての世界のありようを提示するものであると同時に、人間の生の全体の意義と向かうべき方向を示すものであると考えられていた。したがって、キリスト教の側から見る限り、〈哲学〉という人間のなす知的な営みというものを、キリスト教の教えから独立に成立するものであると把握することは根本的な誤りである。ましてや、〈哲学〉者は〈哲学〉者である限り、自己の保持する原理の外へ出ることをなすべきではないといった主張は、キリスト教の教えの本質から逸脱していることになり、反キリスト教的であると見なされても仕方のないものであった。シゲルスやボエティウスは単に非キリスト教的な〈哲学〉を営んでいると考えていたであろうが、タンピエによれば非キリスト教的な〈哲学〉は、キリスト教の本質からして反キリスト教的となるのである。そのことを別の言い方をすれば、キリスト教へと開かれておらず、自己の内に自閉することが〈哲学〉の本質である限り、そのような〈哲学〉は批判されなければならなかったのである。

(B) 自律すべきではない侍女としての〈哲学〉—ボナヴェントゥラ

以上のような急進的アリストテレス主義に対する批判を代表しているのが、ボナヴェントゥラの〈哲学〉に対する見方であると言ってよいであろう。ボナヴェントゥラの目には当時の急進的アリストテレス主義者たちは〈哲学〉の内

側に閉じこもることによって、多くの誤謬を真理として主張しているように映ったにちがいない。とりわけ、アリストテレスの〈哲学〉がその究極のところに神に関する知識としての形而上学をおいていたが故に、問題はいつそう見過ごすことができないものであった。すなわち、〈哲学〉の提示できる神は、それが聖書の教える神と重なるとしても、一なる本質をもつものとしての神でしかなかった。しかし、神は一なる本質とともにペルソナの多数性をも持っている存在である。このことを除外する形で神を認識することは、少なくとも不十分な神認識である。しかし、ボナヴェントゥラにはその〈哲学〉による神認識は、単に不十分であるというだけではなかった。彼は〈哲学〉によって神が一なる本質を持つということが認識されており、その認識内容がその限りで真理であることまでも否定はしないであろう。しかし、〈哲学〉あるいは「質料的で下位のものに押さえつけられている理性」による神認識は、三位一体の神の認識へと自己を開くことができない本性をもつものだとしてボナヴェントゥラは見なす。それゆえ、キリスト教の教えの側からは、〈哲学〉は三位一体やその他のミステリウムの認識を欠かざるを得ない以上、「必然的に誤りに陥る」ものであると認定されることになる。そして、このことは単に神の認識に限定されるのではなく、神によって創造された被造的世界の認識にも誤謬をもたらすことになると考えられている。

だから、ボナヴェントゥラの認定によれば、〈哲学〉はその本性を保持しながら真理の把握であると主張する権利を有しないことになる。〈哲学〉は啓示の示しているもの、つまり〈哲学〉が自己の守備範囲とすることのできない認識内容によって、その自閉性を打ち破られなければならないものとなる。ボナヴェントゥラにとっては、確かにキリスト教の教えと〈哲学〉とは別の知の形態である。しかし、それぞれが独立に存立するものとして区別されるのではなく、〈哲学〉はキリスト教の教えによって導かれなければならないという意味において、自律した知の形態であるとは認められないものなのである。ボナヴェントゥラにとって、〈哲学〉はいわば生まれつきの侍女であって、神学との

関係を離れその指示・監督を受けなければ必ず過ちを犯す自律できないでいるような侍女なのである。

(C) 自律した侍女としての〈哲学〉—トマス・アキナス

それでは同じ神学者であったアキナスの〈哲学〉は、どのように特徴づけることができるであろうか。ボナヴェントゥラの〈哲学〉が神学に対して、より不完全な知の形態として神学に従属しなければならないものとして捉えられていた。それに対して、アキナスにおいては〈哲学〉は神学と類を異にする二つの知であるという意味で、決して従属関係にあるとは捉えられていない。このことはもちろん、人間の生にとって〈哲学〉の方が神学よりもより重要であるということを意味しない。『神学大全』の開巻劈頭で確認されているように、「人間の救いにとって」〈哲学〉以外の聖なる教えがどうしても必要であると明言されているからである。そして、この救いについての聖なる教えの必要性は、〈哲学〉がそれだけでは人間の救いのために必要な認識を決して与えることができないからである。しかし、そうだとした場合、〈哲学〉がその救いのためにまったく無駄であるという意味で神学とは別個の知であるのであるとか、救いを得るためにむしろ障害になるといった捉え方は少しもなされていない。個々の〈哲学〉者の個別的な主張というものが過去において誤謬に陥ったこと、そしていつでも誤謬に陥りやすいものであることをアキナスは承認するであろう。それでも、〈哲学〉という知の営みの本質が全体として考慮されるならば、それが必然的に誤謬を伴うものだとは考えられていない。この点はボナヴェントゥラとははっきりと異なっている。

それゆえ、〈哲学〉は自己の内的な原理によって本物の〈哲学〉であることが可能である。個々の論点について、〈哲学者〉が不十分なく哲学的に考察し加えていない故に誤った主張が見いだされる場合には、啓示にもとづいて真理を提示を受けている神学者がその〈哲学〉の主張が誤謬であると「判断」することはあるであろう。しかし、その判断は〈哲学〉にとってはあくまで外在的な指摘なのである。そして、このような神学の側からの誤謬の指摘は〈哲学〉

者に自己の主張への反省をせまり、そのことによって＜哲学＞は＜哲学＞としてより完成されたものとなるのである。そのように完成された＜哲学＞は、信仰内容にとっての「前駆」的知識を提供すること、さらには信仰内容の中核にあるミステリウムを「明示化」することにおいてさえ、一定の役割を果たしうることになる。

以上のように、＜哲学＞は本質的にはそれだけ自律しうるものであり、その自律を果たした上で神学に浸透してゆくことのできるものだと思えられている。アキナスにとっても神学の中では＜哲学＞は侍女としての役割を果たしている。しかしその侍女は、神学との関係を離れたならば、独立した一人の女性であり、主人たる神学もその成熟を望んでいるのである。

以上の、急進的アリストテレス主義者、ボナヴェントゥラ、トマス・アキナスの三者の＜哲学＞の概念は、その同時代性、文化・社会的背景の共有、それにももちろんキリスト教徒としての同じ信仰の共有という歴史的状況を念頭におくならば、その多様性はきわめて大きいことを強調すべきであろう。早くても13世紀初頭、より明確には1250年代から1270年代という、わずかな期間の間に、西洋キリスト教世界はアリストテレス哲学に対峙しながら、これだけの多様な＜哲学＞の概念を生み出すことになったということは、驚くべきことであるかもしれない。この多様性を生み出したものはいったい何であったのかという問題には簡単な答えを与えることはできない。神学部と学芸学部という大学の制度上の問題、托鉢修道会の理念の相違など、何らかの理由を与えることは可能であるかもしれない。しかし、この問題は本論文では取り上げない。それは、この＜哲学＞の概念の多様性を簡単に個別的歴史的状況が必然的に生み出した結果であるとは、私は考えないからである⁽¹⁾。しかし、この時代に確かに生み出された多様な＜哲学＞の概念それ自体に対して、21世紀のわれわれの視点からの評価をなすことは、哲学史研究というものを単なる好事家の仕事に終

(1) この点の詳述できないが、[川添信介 1999]において、試論的に私の考えを提示した。

おらせないためには必要であろう。次節ではそのような評価を、「合理性」というものと「哲学」とをどのように関係づけて考えるべきかという視点から試みることにはしたい。

2節 合理性と哲学

哲学という学問は何らかの意味での「合理性」というものを備えていなければならないと一般に考えられている。アリストテレスの認定によれば、タレスから始まる哲学は何らかの驚くべきことがらを眼前にして、その究極の原因・原理を知ろうとしたものであった。そして、その究極的な原因・原理とはまさにその名に値するものであれば、誰もが納得するはずのものである見なされていたといつてよいであろう⁽²⁾。神話的なものからの離脱こそが哲学の出発点であつて、そこに哲学と合理性との分かれがたい結びつきが存在すると考えられている。

そうだとすると、13世紀中葉のスコラ盛期の諸学者がなしていた知的な営みは、キリスト教という神話的なものを背景として、あるいはそれを前面に押しだしながら進められていた以上、神学を哲学と呼ぶことが果たして適当なのかどうかという疑問が出されることになる。もちろんこのような疑問は、13世紀のパリにだけ向けられるのではなく、キリスト教の教えが支配的となった時代と地域のすべてにも原理的には向けられ得る。キリスト教という神話的なものと、神話的なものから離脱したはずの哲学とは同居できるのかという疑念は、少なくとも現代の日本において中世思想を研究しようとするならば、一度は相対するはずのものであろう。だが、13世紀中葉という時代はそのような一般的な疑問の次元ではなく、アリストテレス哲学というより明確な対象が課題として明らかとなっていた時代であつた。アリストテレス哲学が提示し要求している「合理性」（少なくともそのように見えていたもの）に対して、本論文で取り上

⁽²⁾ cf. Aristoteles, *Metaphysica*, cc.2-3.

げた人々は様々な対応をなしたのである。そして、その在りようの概要を見たわれわれは、その様々な対応をどのように評価しどのような意味を見いだすことができるであろうか。この評価は単に歴史的なものではあり得ないであろう。われわれ自身が13世紀のパリに生きているわけではなく、きわめて異なった歴史的・文化的・社会的状況の中で生きているのである以上、端的で無条件的な評価など不可能であって、あくまで「われわれにとっての」意義を評価することしかできないと私は考える。そのような制約（避けがたいものであるが）を踏まえた上で、急進的アリストテレス主義者たち、ボナヴェントゥラ、そしてトマス・アキナスの〈哲学〉に対する立場をどのように捉えるべきであろうか。

最初に、ブラバンティアのシゲルスやダキアのボエティウスの〈哲学〉についてはどうであろうか。彼らはまさにアリストテレスの提示していた「合理的」なものに、自分の知的な営みを限定しようとした。先に特徴づけたように、彼らの〈哲学〉は自閉的なものであった。確かに閉じこもった知の領域の内部に、少しも不明瞭な点がなかったわけではない。シゲルスがそうであったように、アリストテレスの原理によっては、あるいはより広く経験と自然理性によっては解きがたい問題が存在するということは了承される。しかし、それは「合理性」の基準に照らして解けない問題があるということであって、そうであればそのままに問題を残しておくのが〈哲学〉のあり方であると捉えられていたのである。この〈哲学〉はある種の自然科学的合理性によって方向づけられていたと言えるかもしれない。もちろん、シゲルスらの〈哲学〉には非物質的な存在への通路が開けているという意味では、決して今日の自然科学の前提を共有してはいない。とはいえ、この非物質的な存在への通路の出発点はあくまで物理的で観察可能な世界であると見なされていた。アリストテレスに依拠する彼らは、認識論上の経験主義を保持しているからである。それゆえ、〈哲学〉の内部に非物質的な存在の考察が含まれると言っても、それはどこまでも物質的な存在の原理・原因として捉えられた限りでのことである。神学とも呼ばれた形而上学が論じる神は、この世界を自由意志によって創造した神ではない。ダキアの

ボエティウスの言葉は、この二つの神が結局同じものであることを彼が承認していることを示唆してはいる。だが、＜哲学＞が捉えるものである限りでの神には、自由に行為する神の姿は現れない。

しかし、急進的アリストテレス主義者は＜哲学＞が提示する神が、自分がキリスト教徒として受け入れている神と同一であるということを、それこそ理由なしに信じていた。一なる本性を持つ神が同時に三位一体の、受肉した神でもあると信じていた。しかし、＜哲学＞をなしている限りその同一性の認識は得られないことを了承し、さらには＜哲学＞である限りその領域に足を踏み込むべきではないという決断をしていたのである。それゆえ、彼らは＜哲学＞をその内部に自閉させることによって、自分自身の中に＜哲学者＞の生とキリスト教徒の生との分断をも持ち込むことになっている。言い換えるならば、完全な合理性（と彼らの見なすもの）とその外側の非合理的なものとの関係づけを、合理性の方から接近することを放棄していると言ってよいのである。

このように急進的アリストテレス主義者の立場を捉えるならば、われわれはこの＜哲学＞を自分たちの哲学（括弧なし）として受け入れることは難しいように思われる。現代のわれわれの状況においてシゲルスたちの考えていた＜哲学＞を位置づけてみるならば、それは一種の科学主義である。あるいは、哲学上の立場としては、一時期の論理実証主義者にも比されるかもしれない。現代に生きるわれわれにとって自然科学の果たす役割は極めて重要であるし、われわれの世界観に相当深くしみこんでいるとさえ言える。自然科学はそれなしでは人間が自分の生を考えることのできない要素であることは間違いない。しかし同時に、自然科学が明らかにする世界は、やはりわれわれの生がそこで営まれる基盤ではあることを承認するにしても、それで生の全体が覆い尽くされるとは誰も見なさないように思われる。その意味で急進的アリストテレス主義者の提示する＜哲学＞概念をわれわれが共有することは困難であるように思われるのである。

そして、彼らを批判したボナヴェントゥラを初めとする、伝統的キリスト教

を保持しようとした人々のシゲルスたちへの批判の焦点もそこにあったのである。キリスト教の教えこそが人間の生の全体を覆い、しかも最高の幸福の何たるかを十分な仕方で提示しているのであって、シゲルスたちの＜哲学＞はそのことを無視しているばかりか、キリスト教の教えと＜哲学＞とを何か並列して眺めることのできるような知の二つの形態のように見なしているとボナヴェントゥラには思われたに違いない。つまり、ボナヴェントゥラは＜哲学＞が人間の生の全体にとってもっとも重要なことを探求することを放棄しているが故に、キリスト教の教えの側に立った。しかも、単に信仰としてその教えを受け入れるだけではなく、その中に何らかの理解可能性を得ることができるのだとも考えていた。その意味でキリスト教の教えと合理性との接点があることを、スコラ神学者としてのボナヴェントゥラは確信していたといえるであろう。単なる信仰ではなく、神学として組織された知識の体系は、その知識が何らかの意味での合理性を持つことが承認されているとともに、他方で人間の生の全体を覆う知識であることによって、当時の用語での＜哲学＞ではないにしても、哲学と呼ぶことは可能であると思われる。

われわれはいま、哲学が哲学であるための条件であると思なすための条件とは、合理性の要請と世界と人間の全体的理解であると考えた。しかし、この二つの条件はボナヴェントゥラのようなキリスト教神学者の場合には、両立不可能であるように見える。それは、世界と人間の全体的理解が、結局キリスト教の教えの中に含まれている以上、どこまでも合理性を拒否するミステリウムを含み込んだ理解にならざるを得ないからである。そして、世界理解の中にミステリウムが最後まで含まれることを、ボナヴェントゥラは承認するであろう。そうでなければ、彼の神学は＜哲学＞になってしまう。この課題に対してどのように対処すべきであろうか。ボナヴェントゥラの思想を哲学（＜哲学＞ではなく）として捉えるためには、哲学の概念に要請されている合理性を緩やかなものとする他はないであろう。哲学から合理性をまったく抜き去ることはできない。しかし、急進的アリストテレス主義者のような合理性だけを哲学が持つべ

き合理性とすべきでもないと考えられる。われわれの世界理解には完全な理解に至らない面が残ることを了承することと、合理性の追究とは矛盾することではないであろう。ソクラテスの無知の自覚と哲学の本性とが分かちがたいとすれば、キリスト教の神学が啓示に対する信仰という完全な合理化を拒否する信念を含み込んでいることは、驚くべきことではないのである。以上のように哲学という営みを理解するならば、ボナヴェントゥラは神学のみを作り上げたとしても、それをそのまま一つの哲学だということは可能であるように思われる。

このような哲学の持つべき合理性を緩やかなものと捉える視点からは、ボナヴェントゥラの神学とまったく同様に、トマス・アキナスの神学も哲学だと見なしていいことは明らかであろう。しかし、すでに前節で確認したように、両者の間には大きな相違も存在していた。この相違は哲学の合理性の内容そのものに関わるように思われる。つまり、どちらの神学も合理性を要請しそれが成立する可能性を承認しているのであるが、その合理性がどのような種類の合理性であるのかという点で異なると言える。そのことの明らかにするには、上でボナヴェントゥラの神学を哲学だと見なしたが、その哲学に要請されている合理性を追究するときの出発点が啓示された内容への信仰であるということの意味を、もう一度考えてみなくてはならない。出発点である信仰は完全な合理性を欠く内容を含むために、すべての人間に共有されることはない。急進的アリストテレス主義者の〈哲学〉の出発点はそうではなく、あらゆる人間にとって原理的には自明であるはずの原理からはじめようとした（だからこそ、そのような原理の適用できる範囲は限定されざるをえなかった）。キリスト教の神学は決してそのような出発点を持つことができない。しかし哲学するということは、一般化して言うならば、時代的、文化的、宗教的な限定を受けながらも、その内部で一定の共通了解が成立している場所から始まるしかないであろう。そのような限定を受けないような真空地帯から人間の思考が始まるわけではないのである。ボナヴェントゥラも当時のキリスト教という完全な合理性はないが、共通に承認されている信念から思考を開始し、その信念がより洗練された合理的

な知として仕上げられると考えていた。ボナヴェントゥラもアキナスもともに、キリスト教の教えという共通の信念からしか自分の哲学を始められなかったという点では共通する。哲学をする者がその出発点に、全ての人間が共有されることのない信念を据えていること自体は、哲学の本質に反するとは言えないであろう。

ただ、本論文で瞥見したようにボナヴェントゥラの場合には、この世界と人間の生の全体についての包括的な知である神学（これをわれわれは哲学と呼んでいる）というものにとって、その上位に位置する知は「聖書」そのものであった。それに対してアキナスの場合には、その位置を占めるのは「神が有する知」であった。この相違は些細なものであるように見えながら、われわれの現在の論点にとってはやはり重要である。なぜなら、啓示への信仰として受け入れられている共通了解が洗練され仕上げられたときに到達するはずだとされている理念的な知が、ボナヴェントゥラの場合には思考が始まる出発点の信念を原理的に越え出ていかないのに対して、アキナスの場合には越え出てゆき得ると見なしうるからである。もちろん、ボナヴェントゥラの理念的知が聖書であるといっても、そのメッセージの中身そのものは神が有している知に至るはずのものであることは間違いがない。しかし、信仰において欠落している合理性がそれとの関係で測定される理念的な知が、聖書という現に存在しているテキストそれ自体であるとするのか、それとも聖書そのものもそれにとっては部分的な知の開示にすぎない神の有する知であるとするのかは、決定的である。われわれは自分が生きている現場で共通了解となっていることから哲学を始めざるを得ない。しかし、その思考が行き着く先として想定されている場所が、自分の生きている現場を本質的に越えないものであると考えることと、行き着く場所では出発点の信念が変容と相対化を受ける可能性を原理的に認めることとの間には、哲学を捉える視点としては極めて大きな相違があると言えるのである。アキナスに戻って言えば、この世で成立する聖なる教えは神の有する知の類似であるから、出発点としての信仰の内容と来世で得られる神のヴィジオ

とは全く別のものではない。しかし、その間には完全な一致があるわけでもない。あくまでアナログ的な関係にあるといえるであろう。その限りで哲学の出発点である信仰はそのヴィジオとの関係で相対化される余地が原理的に承認されていると言えるのである。

13世紀中葉に成立した様々な哲学の概念を合理性との関係だけから評価することは、不十分なものであるだろう。しかも、この節での評価の基準は当の13世紀の学者たち自身のものであるとは言えないかもしれない。しかし、われわれが哲学史研究を行うのは、無色透明な基準によってではなく、やはり研究を行うわれわれ自身の抱えている様々な制約との関係においてである。神学を全体として哲学と見なしうるという視座あるいは信念そのものが、さらなる哲学史研究から変更を余儀なくされるかもしれない。とはいえ、このように変更を余儀なくされるかもしれないという立場をトマス・アキナスは容認するに違いないという意味で、彼の神学＝哲学にこそいまだに学ぶべき点が多いと考えざるを得ないのである。

付 録

(1) 関連年表

年 代	事 項	著 作
1210	パリ教会会議での「自然学書」教授の禁止	
1215/8	Robert de Courçon の「自然学書」と『形而上学』の学芸学部での教授禁止	
1231	法王グレゴリウス 9 世の「自然学書」調査命令	
1240 ごろ	シゲルス生 (?)	アヴェロエスのほぼ全著作の普及
1241/8	グレゴリウス 9 世没	
1245-48	アキナス、神学部学生	
1245/9	トゥールーズ大学への「自然学書」の禁令	
1248-52	アキナス、ケルン	
1250-52		ボナヴェントゥラ『命題集注解』
1252	イギリス国民団の『魂について』のカリキュラム規定	
1252-59	アキナス、パリ大学教授	
1253-56		アキナス『命題集注解』
1255/3/19	学芸学部全体がアリストテレスのほぼ全著作をカリキュラムに規定	
1255-57	シゲルス、パリで勉学	
1256-59		アキナス『真理論』、『ボエティウス三位一体論注解』
1257/2/2	ボナヴェントゥラ、フランシスコ会総長に選出される	
1259 秋	アキナス、パリを去りイタリアへ	
1259-61		アキナス『対異教徒大全』
1260-65	異端的アリストテレス主義の登場	
1263	法王ウルバヌス 4 世による「自然学書」の禁令の確認 タンピエ、神学部教授となる	

1263 ころ		アルベルトゥス『知性単一説駁論』
1263-65	シゲルス、学芸学部教師となる(?)	
1265-68		アキナス『神学大全』第1部、『能力論』、『デ・アニマ注解』
1265-70		シゲルスの「初期著作」
1266/8	シゲルスの名、法王特使プリオンのシモンの文書に登場	
1267/3-4		ボナヴェントゥラ『十戒についての講話』
1268/2-5		ボナヴェントゥラ『聖霊の七つの賜物についての講話』
1268/10/7	タンピエ、パリ司教となる	
1269/5	アキナス、二度目の神学部教授となる	
1269 末		シゲルス『「魂について」第3巻問題集』
1270		アキナス『知性単一説駁論』 シゲルス『知性について』(?) ダキアのボエティウス『世界の永遠性について』『最高善について』
1270/12/10	タンピエの第1回断罪(13箇条)	
1271-72		アキナス『神学大全』第2部
1272/4/1	学芸学部の神学的問題排除規定	
1272	アキナス、パリを去りイタリアへ	
1272-73		アキナス『神学大全』第3部
1272-75		シゲルス『形而上学注解問題集』
1273/4-5		ボナヴェントゥラ『六日の業についての講話』
1273 ころ		シゲルス『知性的魂について』 アエギディウス・ロマーヌス『可能知性の多数化について』
1236-76		アルベルトゥス『十五問題論』
1274	アキナス、ボナヴェントゥラ没	
1275-76		シゲルス『原因論注解問題集』
1276	ガンのヘンリクスパリ大学神学部教授(1292年まで)	

1276/9/2	秘密の教授への禁令
1276/11/23	シゲルスら、異端審問官ヴァルのシモンに召喚され、その後パリを逃亡か？
1277/1/18	法王ヨハネス 21 世のタンピエの書簡
1277/3/7	タンピエの第 2 回断罪 (219 箇条)
1277/3/18	オックスフォードにおいて、カンタベリー司教のドミニコ会士ロバート・キルワルドバイによるアクィナスの命題の断罪
1280/11/15	アルベルトゥス没
1281-84	シゲルス没
1284/1/29	カンタベリー司教のフランシスコ会士ジョン・ベッカム、1277/3/18 の断罪を確認
1323/7/18	アクィナス、列聖
1325/2/14	パリ司教エティエンヌ・ブレが 1277/3/7 の断罪のうち、アクィナスに関わるものを取り消す

(2) 1277 年禁令の序文

エティエンヌ・タンピエの 1277 年禁令に付された序文となる書簡⁽¹⁾

I	Uniuersis presentes litteras inspecturis stephanus, permissione diuina parisiensis ecclesie minister indignus, salutem in filio uirginis gloriose.	この文書をお読み下さるあらゆる諸兄に 対し、つたない者ながら神の許しを得て パリの協会にお仕えしているステファヌ スは、聖処女の御子においてご挨拶申し 上げます。
II	Magnarum et grauium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuauit relatio, quod nonnulli parisiis studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius uanitates et insanias falsas, in rotulo seu cedula presentibus hiis annexo seu annexis contentos, quasi dubitabiles in scholis tractare et disputare presumunt, non attendentes illud gregorii:	さて、尊敬すべき重要な人々が信仰の熱情に燃えたせられて、再三次のような報告を寄せている。すなわち、パリの学芸学部で研究を行っているかなり多くの者たちは、自分の学部〔の分野〕を逸脱して、ある明白で呪われるべき誤謬を、否むしろ、空しい気違いじみた偽りを、この文書に添付されている著作や小文書の中に含まれた形で、それらをあたかも〔単に〕疑わしいものとして扱っているかのように装って、厚かましくも学校内で取り上げ、討論しているというのである。そして、彼らは次のようなグレゴリウスの言葉に注意を払っていない。
III	« Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne eius eloquio audientium unitas confundatur », presertim dum errores predictos gentilium scripturis munant quas – pro pudor! – ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere.	「教知をもって語ろうと努める人は、その雄弁が聴いている人々との一致を乱すことがないよう恐れなければならない」。ことに、聴いている人々が上述の誤謬は異教徒たちの著作によって支持されているのだと考えて、まったく恥ずべきことだが、彼らの未熟さのゆえにこれらの誤謬を彼らが言い返せないほど説得力があると認めてしまうようなときには、そうしなければならないのだ ⁽²⁾ 。

⁽¹⁾ 原文とその段落番号は *La Condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* par Piché, David avec la collaboration de C. Lafleur, Paris, pp72-79. に従った。また、邦訳を参考にし必要な箇所に変更を加えた。

⁽²⁾ 邦訳はグレゴリウスの引用をここまでとしているが、「恐れなければならない」までである。Gregorius Magnus, *Regulae pastoralis*, lib.II, 4. Qui igitur loqui sapienter nititur, magnopere metuat ne eius eloquio audientium unitas confundatur.

IV	Ne autem quod sic innuunt asserere uideantur, responsiones ita palliant quod, dum putant uitare scillam, incidunt in caripdim.	さらに、彼らは〔そうした誤謬を〕このようにほのめかすように語っている一方で、〔そうした誤謬を〕認めているとは思われないように〔彼らが疑問として提出していることに対する彼ら自身の〕答えは隠している。それは、ちょうどスキュラを逃れようとしてカリュブディスに落ちてしまうようなものである。
V	Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contraie ueritates, et quasi contra ueritatem sacre scripture sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: «Perdam sapientiam sapientium», quia uera sapientia perdit falsam sapientiam.	というのも、彼らはこうした事柄が哲学上は真であるがカトリックの信仰に従って言えば真ではないと言っているからである。あたかも対立する二つの真理があるとでもいうように、またあたかも断罪された異教徒たちが語ったことの内に聖書の真理に対立して真理があるとでもいうように。しかし、彼ら異教徒たちについては〔聖書に〕次のように書かれている。「私は知恵ある者の知恵を滅ぼすだろう」 ⁽³⁾ 。なぜなら、真の知恵は偽の知恵を滅ぼすからである。
VI	Utinam tales attenderent consilium sapientis dicentis: «Si tibi est intellectus, responde proximo tuo: sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in uerbo indisciplinato, et confundaris».	願わくば、かの人々が知恵ある人の次のような忠告に注意を払わんことを。「もし君が理解しているのなら、君の近くににいる人に向かって答えなさい。しかし、そうでないなら君の手を君の口に当てて君が未熟な言葉に捕らえられたり、混乱したりしないように注意しなさい」 ⁽⁴⁾ 。
VII	Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos tam doctorum sacre pagine quam aliorum prudentium uirorum communicato consilio, districte talia et similia fieri prohibemus et ea totaliter condempnamus, excommunicantes omnes qui dictos errores uel aliquem de eisdem dogmatizauerint aut diffendere seu sustinere presumpserint quoquomodo, necnon auditores,	そこでわれわれは、不注意な話が素朴な人々を誤りへと導いてしまうことがないように、聖書の研究者やその他の賢明な人々とも協議した上で、このようなこと、そして同様のことが行われるのを厳しく禁じ、それを全面的に断罪する。つまり、今述べられたもろもろの誤謬を、あるいはこれらのうちのあるものを教えたり、あるいはまたいかなる仕方であれ、それらを厚かましくも擁護し支持する者すべてを破門に処し、聴講者たちも同様である。

(3) コリントの信者への第一の手紙 1 章 19 節

VIII	nisi infra septem dies nobis uel cancel- lario parisiensi duxerint reuelandum, nichilominus contra eos processuri pro qualitate culpe ad penas alias, prout ius dictauerit, infligendas.	ただし、七日以内にわれわれの所、すな わちパリ司教区庁に報告する場合は別で ある。だが、その場合でもやはり同様に罪 の性格に応じて法の命じるところに従っ て、〔破門〕以外の罰を加えるべく彼らに 対して処置するであろう ⁽⁵⁾ 。
IX	Librum etiam «de amore», siue «de deo amoris», qui sic incipit: «Cogit me multum, etc.», et sic terminatur: «Caue igitur, galtere, amoris exercere mandata, etc.»; item librum geomantie qui sic incipit: «Estimauerunt indi, etc.», et sic terminatur: «Ratiocinare ergo super eum, et inuenies, etc.»;	さらに、「それを私は大いに駆り立て」と いう言葉で始まり、「だからガルテス、愛 の命じたことを実行するのには用心しな さい」という言葉で終わっている『愛に ついて』あるいは『愛神について』とい う本、また「インド人は言っている」で 始まり、「したがってそれについてよく考 えなさい。そうすれば君は見出すだろう」 という言葉で終わっている土占いの本、
X	item libros, rotulos seu quaternos ni- gromanticos aut continentes experi- menta sortilegiorum, inuocationes de- monum, siue coniurationes in pericu- lum animarum, seu in quibus de tal- ibus et similibus fidei orthodoxe et bonis moribus euidenteraduersantibus trac- tatur,	さらにまた黒魔術や破占いの実験、悪魔 の呼び出し、魂を賭けた結託の誓いを内 容としたり、その他同様の正統な信仰や 良俗に明らかに反した事柄を扱っている 本、小文書、小冊子を、
XI	per eandem nostram sententiam condempnamus in omnes qui dictos rotulos, libros, quaternos dogmatiza- uerint, aut audierint,	われわれは上述の小文書や本や小冊子を 教えたり聴講するすべての者に対して、 同じ判決によって断罪する ⁽⁶⁾ 。
XII	nisi infra septem dies nobis uel cancel- lario parisiensi predicto revelauerint eo modo quo superius est expressum, in hiis scriptis excommunicationis senten- tiam proferentes, ad alias penas, prout culpe qualitas exegerit, nichilominus processuri. Datum anno domini millesimo CC ^o septuagesimo sexto, die dominica qua cantatur «letare iherusalem», in curia parisiensi.	すなわち、彼らをこの文書で破門の判決 を宣告する。ただし、七日以内にわれわ れの所、すなわちパリ司教区庁に、上述 の、つまり先に明確に示された仕方では報 告する場合は別であるが、その場合でも やはり罪の性質が要求するに従って、破 門以外の罰を課すように処置するであろ う。主の年 1276 年 ⁽⁷⁾ 、「喜ばしきエル サレム」が歌われる日曜、パリ司教区庁 にて記す。

⁽⁴⁾聖書「集会の書（シラ書）」5 章 14 節（共同訳聖書では 12 節）

⁽⁵⁾この箇所のビシェによる段落の区分では、nisi infra ... という限定は誤謬の「聴講者」だけで
はなく、誤謬の積極的な支持者と聴講者の両方に関連しているように見える。仏訳では、à moins

qu'ils ne se présentent devant nous ... とだけあり、ilが何を指すのかは不明である。しかし、*La Condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* par Piché, David avec la collaboration de C.Lafleur, Paris, p.152. では、à moins que ces derniers と「聴講者」に限定して理解していることは明らかである。とすると、意味の上では段落の区分は、nisi infra ... から VIII とするのではなく、necnon auditores からとすべきであろう。

⁽⁶⁾この部分の邦訳にも先の注(5)と同様の不明瞭さがあるので、訳文を変更している。

⁽⁷⁾当時のパリの暦では 1276 年であったが、もちろん現在の暦では 1277 年である。

文 献 表

一 次 文 献

(翻訳については、主として参照したものに限ったの。)

[Albertus Magnus]

*Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense
Bernhardo Geyer praeside, Münster/Westfalen, 1951-*

[Alexander Halensis]

*Alexandri de Halles O.F.M. Summa theologica, 4 vol. Quaracchi, 1924-48.
Magistri Alexandri de Hales Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri
Lombardi, 4 vol. Quaracchi, 1951-57.*

[Anonymous]

*Trois Commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote, éd. Giele, M.,
Van Steenberghen, F. et Bazán, B., Louvain/Paris, 1971.*

[Augustinus]

*De civitate dei, Bibliothèque augustinienne 33-37, Desclée de Brouwer,
1959-60.*

Contra Iulianum, PL 44, c.641-874.

De vera religione, Bibliothèque augustinienne 8, Desclée de Brouwer, 1982.

[Bonaventura]

*Doct. Seraph. S. Bonaventurae, Opera omnia ed. studio et cura PP.
Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis
aucta, prolegomenis scholiis notisque illustrata (10 vols), Quaracchi, 1882-
1902.*

ボナヴェントゥラ『命題集注解』(須藤和夫訳)『フランシスコ会学派』(中世思想原典集成 12) 平凡社 2001

[Capellanus]

Andreas Capellanus, *Andreas Capellanus on Love*, edited with an English translation by P.G.Walsh, Duckworth, 1982

『宮廷風恋愛の技術』(野島秀勝訳) 法政大学出版局 1990.

[Roger Bacon]

Compendium of the Study of Theology: Edition and Translation with Introduction and Notes by Thomas S. Maloney, Brill (Studien und Texte zur Geistgeschichte des Mittelalters, Bd.20), 1988.

[Boethius de Dacia]

Boethii Daci Opera Modi Significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem, ed. by J. Pinborg and H. Roos with S. Skovgaard Jensen, Copenhagen, 1969. (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevii IV,I)
Boethii Daci Opera Topica-Opuscula, vol.VI, pars II, Opuscula, ed. by Nicolaus Gregorius Green-Pedersen, Copenhagen, 1976. (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevii VI,II.)

On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams, translation and Introduction by John. F. Wippel, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.

[Godefridus de Fontibus]

Les Quodlibets XI,XII,XIII,XIV de Godefroid de Fontaines(texte inédit), par J.Hoffmans, 1932-35 (Les Philosophes Belges, V)

[Justinus]

J.C.M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, chapters one to nine. Introduction, text and com-*

mentary, Leiden, 1971.

「ユダヤ人トリュフォンとの対話（序論）」（三小田敏雄訳）『キリスト教教父著作集 1 ユスティノス』 教文館 1992 年

[Sigerus de Brabantia]

Les Quaestiones super Librum de causis de Siger de Brabant, éd. A. Marlasca, Louvain/Paris, 1972.

Siger de Brabant. Quaestiones in Tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi, éd. B. Bazán, Louvain/Paris, 1972.

Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique, éd. B. Bazán, Louvain/Paris, 1974.

Siger de Brabant. Quaestiones in Metaphysicam, édition revue de la Reportation de Munich, texte inédit de la Reportation de Vienne. éd. W. Dunphy, Louvain/Paris, 1981.

Siger de Brabant. Quaestiones in Metaphysicam, texte inédit de la Reportation de Cambridge, édition revue de la Reportation de Paris, éd. A. Maurer, Louvain/Paris, 1983.

Wolf-Ulrich Klünker u. Bruno Sandkühler, *Menschliche Seele und Kosmischer Geist: Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin, mit einer Übersetzung der Schrift Sigers De anima intellectiva (Über die Geistseele)*, Stuttgart, 1988.

ブラバンティアのシゲルス「世界の永遠性について」（八木雄二、矢玉俊彦訳）『中世思想原典集成 13 盛期スコラ学』（上智大学中世思想研究所／箕輪秀二 編訳・監修）平凡社 1993、pp.614-641.

[Tempier, Étienne]

La Condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par Piché, David avec la collaboration de C. Laffeur, Paris.

「パリ司教エティエンヌ・タンピエー二七〇年の非難宣言／一二七七年の禁令」（八木雄二、矢玉俊彦役）『中世思想原典集成 13 盛期スコラ学』（上

智大学中世思想研究所／箕輪秀二 編訳・監修）平凡社 1993、pp.649-678.

[Tertullianus]

Apologeticum, CCSL 1.

「護教論」（鈴木一郎訳）『キリスト教教父著作集 2 テルトゥリアヌス』教文館 1987 年

「パリ司教エティエンヌ・タンピエ 一二七〇年の非難宣言／一二七七年の禁令」（八木雄二、矢玉俊彦役）『中世思想原典集成 13 盛期スコラ学』（上智大学中世思想研究所／箕輪秀二 編訳・監修）平凡社 1993、pp.649-678.

[Thomas Aquinas]

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P.M., Roma, 1882-

Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM auctore Roberto Busa S.J. Milano, 1992.

St Thomas Aquinas, *Summa theologiae: Latin text and English translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries*, Blackfriars, New York/London.

vol.1. Christian Theology(Ia.1), by Thomas Gilby O.P. 1964. -

vol.31 Faith(2a2ae.1-7), by T.C.O'Brien, 1974.

Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles, Erster Band Buch I*, Herausgegeben und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitarbeit von Leo Dümpelmann, Darmstadt, 1974.

Thomas Aquinas, *Faith, Reason and Theology: Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*, translated with Introduction and Notes by Armand Maurer, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.

Thomas Aquinas, *The Division and Methods of the Sciences: Questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*, translated with Introduction and Notes by Armand Maurer, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1953, 1986⁴.

Aquinas Against the Averroists: On There Being Only One Intellect, by Ralph McInerny, Indiana, 1993.

Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les Averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, Paris, 1994.

Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils, Livre I Dieu*, Traduction, présentation et notes par Cyrille Michon, Paris, 1999.

トマス・アキナス『神学大全』(山田晶訳) 中央公論社 1975 年

『中世思想原典集成 14 トマス・アキナス』(編訳 上智大学中世思想研究所、監修 山本耕平) 平凡社 1993 年

『トマス・アキナス 神秘と学知 —『ボエティウス「三位一体論」に寄せて」翻訳と研究』(長倉久子訳註) 創文社 1996 年

二次文献

(以下の文献は本文中で直接引用したものだけではなく、本論文作成において参考となったものをも含まれている。)

[Aertsen und Speer] Aertsen, Jan A. und Speer, A.(hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X.Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Études de la Philosophie Médiévale*, Walter de Gruyter/Berlin/New York (Miscellanea Mediaevalia 26), 1998.

[Aertsen et al.] Aertsen, Jan A., Emery, K. und Speer, A.(hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277 Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13.Jahrhunderts. Studien und Texte*, Walter de Gruyter/Berlin/New York (Miscellanea Mediaevalia 28), 2001

[Bazán 1974] Bazán, Bernardo, "Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. À propos d'un ouvrage récent de E.H.Wéber, O.P.", *Revue Philosophique de Louvain*, 72(1974), pp.53-155.

[Bazán 1980] ——— "La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliciens radicaux?", *Dialogue* vol.19, n.2(1980), pp.235-254.

[Bianchi 1990] Bianchi, Luca, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*(Quodlibet 6). Bergamo.

[Bianchi 1996] ——— "Censure, Liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIII^e siècle", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 63, pp.45-93.

- [Bianchi 1998] ——— “1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?” in [Aertsen und Speer], pp.90-110.
- [Binachi et Randi] Bianchi, Luca et Randi, Eugenio, *Vérités dissonantes: Aristote à la fin du Moyen Age*, Fribourg, 1993. (italien original 1990.)
- [Bougerol] Bougerol, Jacques Guy, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988.
- [Callebaut 1925] Callebaut, A., “Jean Pecham et l’Augustinisme. Aperçus historiques”, *Archivum Franciscanum Historicum* 18, pp.459-60.
- [Chenu 1950] Chenu, Marie-Dominique, *Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquin*, Montréal, 1274³.
- [Chenu 1957] ——— *La théologie au XII^e siècle*, Paris.
- [Chenu 1942] ——— *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1942, 1969³.
- [CHLMP] Kretzmann, N., Kenny, A. and Pinborg, J.(ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982.
- [CUP] Denifle, H et Chatelain, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol.I, Paris, 1889.
- [Dales 1990] Dales, Richard C., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill.
- [Dales 1995] ——— *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill.
- [Davies] Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Press, 1992.
- [De Libera 1991] De Libera, Alain, *Penser au Moyen Âge*, Paris.
- [De Libera 1998] ——— “Philosophie et censure Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277” in [Aertsen und Speer]

- [Demony] Demony, A., "The *De Amore* of Andreas Capellanus and the Condemnation of 1277", *Mediaeval Studies* 8(1946), pp.107-149.
- [Dod] Dod, Bernard G., "Aristoteles latinus" in [CHLMP], pp.45-79.
- [Elders] Elders, Leo J., *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Brill, 1990.
- [Emery and Speer] Emery, Kent and Speer, Andreas, "After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations" in [Aertsen et al.], pp.3-19.
- [Gauthier 1983] Gauthier, René-Antoine, "Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265.", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67, pp.201-232.
- [Gauthier 1984] ——— "Notes sur Siger de Brabant(fin). II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68, pp.3-49.
- [Gauthier 1993] ——— *Saint Thomas d'Aquin. Somme contre les gentiles. Introduction*, Édition Universitaires.
- [Gilson 1923] Gilson, Étienne, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris. 1943².
- [Gilson 1927] ——— *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris. 1947⁵.
- [Gilson 1932] ——— *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris. 1943².
- [Gilson 1955a] ——— *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York.
- [Gilson 1955b] ——— "Boèce de Dacie et la double vérité", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* XXII, pp.81-99.
- [Glorieux 1933-34] Glorieux, Palémon, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, 2 vols. Paris.

- [Glorieux 1971] ———— *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, Paris.
- [Grant] Grant, Edward, "The Effect of the Condemnation of 1277", in [CHLMP], pp.537-539.
- [Hibbs] Hibbs, Thomas S., *Dialectic and Narrative in Aquinas. An Interpretation of the Summa contra gentiles*, University of Notre Dame Press, 1995.
- [Hissette 1977] Hissette, Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain/Paris.
- [Hissette 1982] ———— "Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277, *Miscellanea Mediaevalia* 15. Walter de Gruyter/Berlin/New York.
- [Hoping] Hoping, Helmut, *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der Summa contra gentiles des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1997.
- [Imbach] Imbach, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs: Introduction à la philosophie médiévale 1*, Fribourg, 1996.
- [Jenkins 1997] Jenkins, John I., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge, 1997.
- [Klima 1998] Klima, Gyula, "Ancilla theologiae vs. domina philosophorum: Thomas Aquinas, Latin Averroism and the Autonomy of Philosophy", in [Aertsen und Speer], pp.393-402.
- [Kretzmann] Kretzmann, Norman, *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles I*, Oxford.
- [Lottin] Lottin, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 tomes. Louvain-Gembloux, 1942-60.

- [Mahoney 1974] Mahoney, E.-P., "Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited," *The Review of Metaphysics*, 24, pp.531-553.
- [Mahoney 2001] ——— "Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy" in [Aertsen et al.], pp.902-930.
- [Mandonnet] Mandonnet, Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Deuxième édition, 1908-11. (Les Philosophes Belges, VI-VII.)
- [Maurer 1955] Maurer, Armand "Boethius of Dacia and the Double Truth", *Mediaeval Studies* 17, pp.235-239.
- [Maurer 1988] ——— "Siger of Brabant and Theology", *Mediaeval Studies* 50, pp.257-278.
- [Putallaz] Putallaz, François-Xavier, *Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Éditions Universitaires de Fribourg (Cerf), 1995.
- [Putallaz et Imbach] Putallaz, François-Xavier, et Imbach, Ruedi, *Profession: Philosophe Siger de Brabant*, Paris, 1997.
- [Quinn] Quinn, John F., *The Historical Constitution of St. Bonaventures Philosophy*, Tronto, 1973.
- [Renan] Renan, Ernst, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris. 1882⁴
- [Schrödter] Schrödter, H., "Boetius von Dacien und die Autonomie des Wissens," in *Theologie und Philosophie*, 47(1972), S.16-35.
- [Stump 1992] Stump, Eleonore, "Aquinas on the Foundation of Knowledge", *Canadian Journal of Philosophy*, supp.vol.17, pp.125-158.
- [Stump 2003] ——— *Aquinas*, Routledge.
- [Tavard] Tavard, George H., *Transiency and Permanence: The Nature of Theology According to St Bonaventure*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1954.

- [Thijssen 1997] Thijssen, J.M.M.H. "1277 Revisited: A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome", in *Vivarium*, 35, pp.72-101.
- [Thijssen 1998] ——— *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*, University of Pennsylvania Press.
- [Torrell] Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin Sa personne et son œuvre* Editions Universitaires de Fribourg, 1993.
- [Van Steenberghen 1931] Van Steenberghen, Fernand, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* 2 vol. Les Philosophes Belges XII-XIII, Louvain.
- [Van Steenberghen 1947] ——— "Le «De quindecim problematibus» d'Albert le Grand" in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, pp.415-439. ([Van Steenberghen 1974], pp.433-455. に再録)
- [Van Steenberghen 1955] ——— *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson.
- [Van Steenberghen 1974] ——— *Introduction à l'Étude de la Philosophie médiévale*, Louvain/Paris.
- [Van Steenberghen 1977] ——— *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris.
- [Van Steenberghen 1991] ——— *La philosophie au XIIIe siècle*, Deuxième édition, mise à jour Philosophes Médiévaux t.IX. Louvain(1966¹).
- [Verbeke] Verbeke, G. *Jean Philopon: Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, Louvain/Paris, 1966.
- [Wéber 1970] Wéber, Édouard-Henri, *La controverse de 1270 à Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris.
- [Wéber 1974] ——— *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris(1252-1273)*, Paris.

- [Weisheipl] Weisheipl, James A., *Itshape Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works. With corrigenda and addenda*, Washington, 1983.
- [Wielockx 1988] Wielockx, Robert, "Autour du Procès de Thomas d'Aquin", *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*(Miscellanea Mediaevalia, 19), Berlin, pp.413-438.
- [Wielockx 1999] ——— "Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 83, pp.293-313.
- [Wilpert, P. 1964] "Boethius von Dacien — die Autonomie des Philosophen," Schrödter, H., "Boetius von Dacien und die Autonomie des Wissens," in *Theologie und Philosophie*, 47(1972), S.16-35.
- [Stump 1992] Stump, Eleonore, "Aquinas on the Foundation of Knowledge", *Canadian Journal of Philosophy*, supp.vol.17, pp.125-158.
- [Stump 2003] ——— *Aquinas*, Routledge.
- [Tavard] Tavard, George H., *Transiency and Permanence: The Nature of Theology According to St Bonaventure*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1954.
- [Thijssen 1997] Thijssen, J.M.M.H. "1277 Revisited: A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome", in *Vivarium*, 35, pp.72-101.
- [Thijssen 1998] ——— *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*, University of Pennsylvania Press.
- [Torrell] Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin Sa personne et son œuvre* Editions Universitaires de Fribourg, 1993.
- [Van Steenberghen 1931] Van Steenberghen, Fernand, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* 2 vol. Les Philosophes Belges XII-XIII, Louvain.

- [Van Steenberghen 1947] ——— “Le «De quindecim problematibus» d'Albert le Grand” in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, pp.415-439. ([Van Steenberghen 1974], pp.433-455. に再録)
- [Van Steenberghen 1955] ——— *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson.
- [Van Steenberghen 1974] ——— *Introduction à l'Étude de la Philosophie médiévale*, Louvain/Paris.
- [Van Steenberghen 1977] ——— *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris.
- [Van Steenberghen 1991] ——— *La philosophie au XIIIe siècle*, Deuxième édition, mise à jour *Philosophes Médiévaux t.IX*. Louvain(1966¹).
- [Verbeke] Verbeke, G. *Jean Philopon: Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, Louvain/Paris, 1966.
- [Wéber 1970] Wéber, Édouard-Henri, *La controverse de 1270 à Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris.
- [Wéber 1974] ——— *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris(1252-1273)*, Paris.
- [Weisheipl] Weisheipl, James A., *itshape Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works. With corrigenda and addenda*, Washington, 1983.
- [Wielockx 1988] Wielockx, Robert, “Autour du Procès de Thomas d'Aquin”, *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*(*Miscellanea Mediaevalia*, 19), Berlin, pp.413-438.
- [Wielockx 1999] ——— “Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 83, pp.293-313.
- [Wilpert] Wilpert, Paul, “Boethius von Dacien — die Autonomie des Philosophen,” *Beitrage zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*(*Miscellanea Mediaevalia*) 3, Berlin, 1964.

- [稲垣良典] 『神学的言語の研究』 創文社 2000 年
- [川添信介 1990] 「知性単一説 (I) - ブラバンティアのシゲルスとトマス」『人文研究』(大阪市立大学文学部紀要) 第 42 巻第 3 分冊、pp.41-60.
- [川添信介 1992] 「知性単一説 (II) - ブラバンティアのシゲルスとトマス」『人文研究』(大阪市立大学文学部紀要) 第 44 巻第 11 分冊、pp.65-84.
- [川添信介 1994] 「知性単一説 (III) - ブラバンティアのシゲルスとトマス」『人文研究』(大阪市立大学文学部紀要) 第 46 巻第 5 分冊、pp.89-107.
- [川添信介 1995] 「トマスはシゲルスを論破したか - 知性単一説と人間の魂の *communicare esse* -」『中世思想研究』(中世哲学会) 第 37 号、pp.1-16.
- [川添信介 1997] 「*Ancillae variae* - スコラ神学者の<哲学観>についての覚え書き」平成 7-9 年度科学研究費補助金研究成果報告書 (研究代表者 茵田坦)、pp.24-38.
- [川添信介 1999] 「<職分>としての哲学と神学者 - ラテン・アヴェロエス主義瞥見」『哲学』(日本哲学会) 第 50 号、pp.74-85.
- [川添信介 2000] 「1277 年パリの禁令の与えた哲学観に対する影響についての研究」平成 10 年度～平成 11 年度科学研究費補助金研究成果報告書 (研究代表者 川添信介)
- [川添信介 2002] 「水とワイン - スコラ神学者の<哲学>」『哲学研究』(京都哲学会) 第 574 号、pp.89-121.
- [川添信介 2003] 「トマス・アクィナスと無知の知」『アルケー』(関西哲学会年報) 第 11 号 (2003)、pp.21-35.
- [千阪靖朗] 「ダキアのボエティウスの「世界の永遠性について」 - 二重真理の問題 -」『同志社哲学年報』16(1993)、pp.1-26.